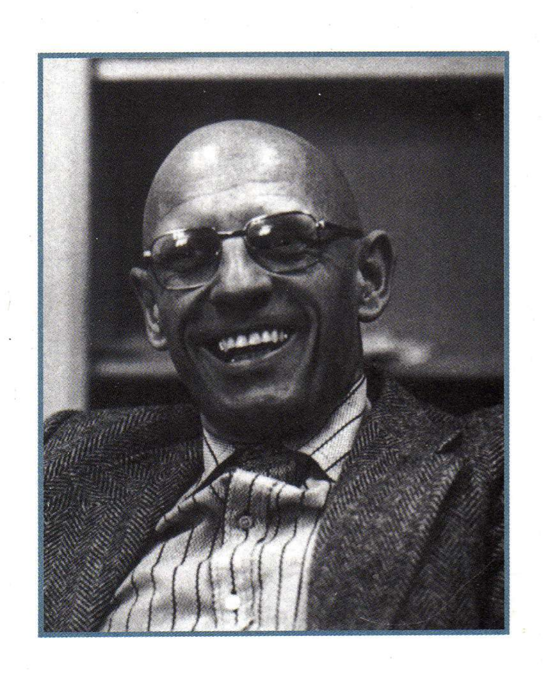
منشورات الاختلاف

همّ الحقيقة

مختارات



ميشال فوكو

هَمُّ الحقيقة

ميشال فوكو

هَمُّ الحقيقة

ترجمة

مصطفى المسناوي مصطفى كمال

محمد بولعيش

سلسلة بيت الحكمة

تحت إشراف

مصطفى المسناوي

منشورات الاختلاف

الطبعة الجزائرية الأولى
2006م - 1427هـ

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: revueikhtilef@hotmail.com

ردمك: 9947-804-30-5
رقم الإيداع القانوني: 2005-2267

المحتويات

الحوار - المعركة

1 - فوكو

- عمرك الآن 38 سنة، وتعد من أصغر فلاسفة الجيل. يحاول كتابك الأخير "الكلمات والأشياء" فحص ما تغير كليا في ميدان الفكر خلال العشرين سنة الأخيرة. وأنت ترى أن الوجودية وفكر سارتر مثلا، آخذان في التحول إلى أشياء متحفية، كما أنك تعيش - كما نعيش دون أن نلحظ ذلك - في فضاء فكري تجدد كلية. وكتاب "الكلمات والأشياء"، الذي يكشف جزئيا عن هذه الجدة، كتاب صعب. فهل بإمكانك الجواب على هذا السؤال بطريقة أسهل (ولو كان لابد لذلك أن يكون على حساب الدقة)، وهو: أين وصلت؟ وأين وصلنا؟

- لقد اكتشفنا بطريقة فجائية، وبدون سبب ظاهر، منذ حوالي خمس عشرة سنة، أننا مغرقون في البعد عن الجيل السابق، جيل سارتر وميرلوبنتي جيل مجلة الأزمنة الحديثة، الذي شكل قانوننا في التفكير ونموذجنا في الوجود..

- من تقصد باستعمالك لضمير "نحن" في "لقد اكتشفنا"؟

- أقصد جيل أولئك الذين كانت سنهم دون العشرين خلال الحرب، لقد خبرنا جيل سارتر كجيل شجاع وكريم بالتأكيد، جيل شغوف بالحياة والسياسة والوجود... إلا أننا

اكتشفنا لأنفسنا شيئا آخر، شغفا آخر: هو الشغف بالتصور وبما سأسميه "النسق"...

- بماذا كان يهتم سارتر باعتباره فيلسوفا؟

- عموما يمكن القول إن سارتر، الذي وجد نفسه في مواجهة عالم تاريخي أراد تقليد البورجوازي - الذي لم يعد يجد فيه نفسه - باعتباره عبثيا، إن سارتر أراد إظهار أن المعنى موجود، على عكس ذلك، في كل مكان. ولكن هذا التعبير ظل جد ملتبس لديه؛ فالقول بـ "وجود معنى ما" كان، في الوقت نفسه، إثباتا وأمرا، كان توجيها.. أن يكون ثمة معنى ما معناه أن علينا إعطاء معنى لكل شيء. وهو معنى كان يشكو، هو ذاته، من لبس شديد: لقد كان نتاجا لعملية فك رموز، لقراءة [من القراءات]، مثلما كان، كذلك، تلك اللحمة الغامضة التي تمر إلى أفعالنا رغما عنا، لقد كنا - بالنسبة لسارتر - قراء المعنى وكتّابه الآليين: نكتشف "المعنى" ونخضع له...

- متى توقفت عن الإيمان بـ "المعنى"؟

- لقد حصلت القطيعة يوم أظهر لنا ليفي ستراوس، بالنسبة للمجتمعات، ولاكان بالنسبة للاوعي، أن "المعنى" لم يكن، على وجه الاحتمال، سوى نتيجة سطحية أو لمعان، أو زبد، وأن ما يخترقنا في العمق، ما يوجد قبلنا، وما يسندنا في الزمان والمكان، كان هو النسق.

- ماذا تعني بـ "النسق"؟

- أعني بكلمة النسق مجموعة من العلاقات التي تثبت وتتغير في استقلال عن الأشياء التي ترتبط بينها، لقد أظهر

[البحث] مثلا، أن الأساطير الرومانية والاسكنديناقية والسلتية تظهر آلهة وأبطالا شديدي الاختلاف بعضهم عن البعض، إلا أن التنظيم الذي يربطهم (وبالرغم من تجاهل هذه الثقافات لبعضها بعضا)، وتراتباتهم ومنافساتهم وخياناتهم وتعاقداتهم ومغامراتهم تخضع كلها لنسق وحيد... وتساعد بعض الاكتشافات حديثة العهد في ميدان ما قبل التاريخ، كذلك، على تبين تنظيم صارم ينظم توزيع الصور المرسومة على جدران الكهوف... وتعرفين أن شريط الكروموسومات، في البيولوجيا، يحمل مجموعة الإشارات الوراثية التي ستسمح للكائن المقبل بالتطور، وذلك على شكل نظام من الرموز أو على شكل رسالة مرموزة... وتأتي أهمية لاكان من كونه أظهر، من خطاب المريض وأعراض عصابه، أن المتكلم ليس الشخص، بل البنيات اللغوية ونسق اللغة ذاته... هكذا فإن ثمة، قبل كل وجود بشري، وكل فرد بشري، معرفة، ونظاما ونحن بصدد معاودة اكتشافهما...

- لكن، من يفرز هذا النسق؟

- ما هو هذا النسق المغفل الذي لا فاعل له؟ من يفكر؟ لقد انفجر "الأنا" (أنظري إلى الأدب الحديث)، ونحن في مرحلة اكتشاف الـ "يوجد". ثمة وجود شيء اسمه هو (مبني للمجهول). ونحن نقوم هنا - على نحو من الأنحاء - بعودة إلى وجهة نظر القرن السابع عشر، لكن مع الفرق التالي، وهو أن الأمر لا يتعلق بوضع الإنسان محل الإله، بل بوضع فكر مغفل محله، هو فكر المعرفة دون ذات عارفة، فكر النظري

الذي لا هوية له...

- وما أهمية هذا بالنسبة لنا، ونحن لسنا فلاسفة؟

- إن الطريقة التي يفكر بها الناس ويكتبون ويحكمون ويتكلمون (حتى النقاشات في الشارع والكتابات اليومية) بل حتى الطريقة التي يستشعر بها الناس الأشياء، والكيفية التي تثار بها حساسيتهم، وكل سلوكهم، تحكمها - في جميع الصور - بنية نظرية، نسق، يتغير مع العصور والمجتمعات، إلا أنه يظل حاضرا في كل العصور وكل المجتمعات.

- لقد علّمنا سارتر الحرية، وهنا أنتم تخبروننا بألا وجود لحرية تفكير حقيقية؟

- إننا نفكر داخل فكر مغفل وقاهر هو فكر عصر معين ولغة معينة، ولهذا الفكر وهذه اللغة قوانين التحويل الخاصة بهما. ومهمة الفلسفة الحالية، كما هو الحال بالنسبة لجميع فروع البحث النظرية التي ذكرتها، تكمن في الكشف عن هذا الفكر السابق للفكر، وعن هذا النسق السابق لكل نسق... وهو الأساس الذي ينبع منه فكرنا "الحر"، ويسطع فيه للحظة...

وماذا يكون نسق اليوم؟

- لقد حاولت الكشف - جزئيا - عنه في كتاب "الكلمات والأشياء".

وهل كنت خارج النسق أثناء ذلك؟

- لكي أستطيع التفكير في النسق، كنت مقيدا - على نحو مسبق - من طرف نسق موجود خلف النسق، وهو نسق لا أعرفه، وسيتراجع كلما اكتشفته، كلما انكشف...

- وما هو مصير الإنسان داخل كل هذا. هل هي فلسفة جديدة للإنسان تلك هي قيد البناء؟ ألا توجد علاقة ما بين مجمل أبحاثك وبين العلوم الإنسانية؟

- ظاهريا، نعم. فاكتشافات ليفي ستراوس ولاكان ودوميزيل تنتمي إلى ما اصطلح على تسميته بالعلوم الإنسانية، إلا أن الخصوصية تكمن في كون هذه الأبحاث جميعها لا تمحو الصورة التقليدية التي سبق أن كونها عن الإنسان فحسب، بل تهدف كلها - في رأيي - إلى جعل فكرة الإنسان ذاتها فكرة غير مجدية، وذلك على مستوى البحث والتفكير، وإن أثقل ميراث تحدّر إلينا من القرن التاسع عشر - وهو ميراث آن أوان التخلص منه - هو النزعة الإنسانية...

- النزعة الإنسانية؟

لقد كانت النزعة الإنسانية طريقة لحل المشاكل عن طريق الأخلاق والقيم والتصالح، وهي مشاكل لم يكن لها حل على الإطلاق. هل تعرفين كلمة ماركس؟ [تلك التي تقول] إن الإنسانية لا تطرح على نفسها إلا المشاكل التي تقدر على حلها. أعتقد أنه يمكن للمرء أن يقول: إن النزعة الإنسانية تصطنع حلولا لمشاكل لا يمكن لها أن تطرحها على نفسها؟

- ولكن، أية مشاكل؟

- حسنا. إنها مشاكل علاقات الإنسان والعالم، مشكل الواقع، مشكل الإبداع الفني، مشكل السعادة، وكل الوساوس التي تستحق قطعا أن تكون مشاكل نظرية... إن نسقنا لا يهتم بها أبدا. وتنحصر مهمتنا الآن في الانعتاق نهائيا من النزعة

الإنسانية، وبهذا المعنى يكون عملنا عملا سياسيا.

- وأين توجد السياسة في هذا؟

- إنقاذ الإنسان، وإعادة اكتشاف الإنسان داخل الإنسان، الخ. إنها نهاية كل هذه المحاولات الثرثارة، النظرية والعملية بذات الوقت، التي تحاول المصالحة، مثلا، بين ماركس وتيار دو شاردان (تلك المحاولات المغرقة في النزعة الإنسانية لدرجة أن العمل الذهني أصيب بالعقم منذ سنوات). وتنحصر مهمتنا في الانعتاق نهائيا من النزعة الإنسانية، وبهذا المعنى يكون عملنا عملا سياسيا، على اعتبار أن الأنظمة الشرقية والغربية جميعها تهرّب بضاعتها الفاسدة تحت راية النزعة الإنسانية... وعلينا فضح كل هذه التمويهات، كما يقوم الآن بذلك، داخل الحزب الشيوعي، ألتوسير ورفاقه الشجعان، الذين يناضلون ضد "النزعة الشاردانية - الماركسية".

- إلى أي حد تغلغل هذا الفكر؟

- لقد تغلغلت هذه الاكتشافات بعمق شديد داخل تلك الجماعة، التي يعسر تحديدها، من المثقفين الفرنسيين، والمشكّلة من معظم الطلبة والأساتذة الأقل شيخوخة، ومن البديهي جدا أن ثمة مقاومات بهذا الميدان، خصوصا من جهة العلوم الإنسانية. وإن البرهنة على أن المرء لا يخرج قط من المعرفة، ومن النظري، لهي أصعب في العلوم الإنسانية (في الأدب خاصة) منها في المنطق والرياضيات.

- وأين ولدت هذه الحركة؟

- لقد دفعت نرجسية الفرنسيين، أحادية اللسان، بهم إلى

تصور أنهم أول من اكتشف حقل المشاكل هذا برمته [في حين أن] هذه الحركة تطورت بأمريكا وانجلترا وفرنسا انطلاقا من أعمال أنجزت مباشرة بعد الحرب العالمية الأولى في البلدان الناطقة بالألسن السلافية والألمانية. وفي الوقت الذي مرت فيه أربعون سنة على ظهور "التيار النقدي الجديد" بالولايات المتحدة الأمريكية، وفي الوقت الذي تم فيه إنجاز جميع الأعمال المنطقية بهذا البلد وببريطانيا العظمى، نرى أن عدد اللغويين الفرنسيين لم يكن يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة خلال السنوات القليلة الماضية... إن لدينا وعيا لا يتجاوز الرقعة الفرنسية الجغرافية للثقافة، يجعل من الممكن اعتبار ديغول - للمفارقة - مثقفا...

- المشكل هو أن أصحاب الثقافة المتنوعة يشعرون بأن الركب يتجاوزهم... هل هي إدانة للثقافة العامة، بحيث لا يبقى [في الساحة] غير الاختصاصيين؟

- إن المُدان ليس هو صاحب الثقافة المتنوعة، وإنما هو تعليمنا الثانوي (الذي تحكمه النزعة الإنسانية). قطعا نحن لا نتلقى تلك الفروع الدراسية الأساسية التي قد تمكننا من فهم ما يجري في بلادنا - وخصوصا ما يجري خارج بلادنا... وإذا ما أحس صاحب الثقافة المتنوعة أنه أمام ثقافة متوحشة، (تغطيها أو) تسيّجها الأرقام والرموز النافرة، فمرد هذا الإحساس إلى شيء واحد، هو أن منظومتنا التعليمية ترجع إلى القرن التاسع عشر، بحيث لازالت تهيمن عليها أمسخ السيكولوجيات، وأبلى النزعات الإنسانية، ومقولات الذوق والإحساس الإنساني... إن

اللوم لا يمكن أن يقع على ما يحدث الآن، ولا على صاحب الثقافة المتنوعة، إذا أحس بأنه لم يعد يفهم شيئا مما يجري حوله، وإنما يقع اللوم على النظام التعليمي...

- هذا لا يمنع من كون هذا المشكل الجديد في الفكر، سواء ارتبط بالأرقام أم لم يرتبط بها، يبدو فاترا ومجردا..

- مجرد؟ سيكون جوابي كالتالي: إن النزعة الإنسانية هي المجردة! وكل هذه الصيحات الخارجة من القلب، كل هذه المطالبات بالشخص الإنساني، بالوجود، كل هذه [الأشياء] مجردة: بمعنى أنها مفصولة عن العالم التقني والعلمي الذي هو عالمنا الواقعي. وإن ما يثيرني ضد النزعة الإنسانية هو أنها أصبحت ذلك الستار الذي يختفي الفكر الأكثر رجعية خلفه، وحيث تتشكل تحالفات رهيبة غير متوقعة: بعضهم يريد، مثلا، الربط بين سارتر وتيار [دو شاردان]... باسم ماذا؟ باسم الإنسان: ومن يجرؤ على التقول على الإنسان؟ والحال أن المجهود الذي يقوم به أفراد جيلنا اليوم لا يهدف، بالضبط، إلى تبيان أن فكرنا وحياتنا وطريقة وجودنا، بل وطريقة وجودنا الأكثر يومية، تنتمي كلها إلى نفس التنظيم النسقي، وترتبط، بالتالي، بنفس المقولات التي تحكم العالم العلمي والتقني. إن "قلب الإنسان" هو المجرد، أما بحثنا الهادف إلى ربط الإنسان بعلمه وبمكتشفاته وبعالمه، فهو الملموس.

- أعتقد ذلك...

- جوابي هو أنه لا ينبغي الخلط بين الدفء الرخو الناتج عن التنازلات وبين البرودة المنتمية إلى العواطف الحقيقية. وإن

الكاتبين الأثيرين لدينا، نحن أصحاب الأنساق "الباردين" هما ساد ونيتشه اللذان كانا "يتقوّلان في الإنسان". لكن، لم يكونا، كذلك، أكثر الكتاب تأجج عاطفة؟

الحوار - المعركة

2 - سارتر

- من خلال موقف الجيل الجديد تجاهك يبدو موقف ميشال فوكو هو الأكثر تماسكا. علاوة على أنه أثار فضول جمهور واسع. فما رأيك فيه؟

- إن ما يقدمه لنا فوكو في كتابه "الكلمات والأشياء" عبارة عن جيولوجيا، كما لاحظ ذلك كانترز جيدا: أي تلك السلسلة من الطبقات المتتالية التي تشكل "أرضيتنا". وتحدد كل واحدة من هذه الطبقات شروط إمكان قيام نمط معين من الأفكار كانت له الغلبة في مرحلة من المراحل. إلا أن فوكو لا يخبرنا عن الأهم: ألا وهو كيف ينبني كل فكر انطلاقا من تلك الشروط، وكيف ينتقل الناس من فكر إلى آخر. وهو هاهنا قد يحتاج إلى إدخال الممارسة [البراكسيس]، والتاريخ بالتالي، وهذا بالضبط ما يرفضه. أكيد أن منظوره يظل تاريخيا. فهو يميز بين المراحل، السابق منها واللاحق. غير أنه يضع الفانوس السحري في محل السينما، [أي يضع] تعاقبا من لحظات السكون في محل الحركة. إن الحفاوة التي قوبل بها كتابه تدل، بما فيه الكفاية، على أن الناس كانوا بانتظاره. والحال أن الفكر الأصيل حقا، لا يجد قط أحدا في انتظاره. وفوكو يمنح الناس ما كانوا في حاجة إليه: أي تركيبا انتقائيا يستعمل فيه روب - غرييه والبنيوية واللسانيات ولاكان و"تيل كيل" بالتناوب قصد

البرهنة على استحالة قيام أي تفكير تاريخي.

إن فوكو يهدف، بالطبع، من خلال هجومه على التاريخ إلى الهجوم على الماركسية. والمطلوب هو تشكيل إيديولوجية جديدة، تكون بمثابة السد الخير الذي لازال بمستطاع البرجوازية إقامته في وجه ماركس. لقد كان الإيديولوجيون البورجوازيون في الماضي يطعنون في النظرية الماركسية عن التاريخ باسم نظرية أخرى. إما بإنجاز تاريخ للأفكار، كما فعل توينبي، أو بتصوير تتابع الحضارات على هيئة سيرورة عضوية، كما صنع شبينغلر، أو بفضح انعدام المعنى والعبث في تاريخ "مليء بالصخب والعنف" كما فعل كامو، ولكن كل هذه التواريخ المزعومة أصبحت خبرا بعد عين، لأن المؤرخين الحقيقيين لم يحتفظوا بها قط. ويمكن للمؤرخ، اليوم، أن يكون غير شيوعي؛ إلا أنه يعلم أنه من غير الممكن أن يكتب تاريخا جديا دون أن توضع العناصر المادية لحياة الناس، وعلاقات الإنتاج، والممارسة [البراكسيس]، في المقام الأول، - حتى وإن كان [هذا المؤرخ] يعتقد، مثلي، أن "البنيات الفوقية" تشكل مناطق مستقلة نسبيا فوق تلك العلاقات. وعلى ضوء هذه الأعمال تبدو كل النظريات البورجوازية عن التاريخ بمثابة صورة كاذبة مبتورة. وليس بالإمكان اختراع نسق جديد لا يشوّه، بشكل أو بآخر، مجموعة المحددات المشروطة هذه. ولانعدام القدرة على "تجاوز" الماركسية، فينبغي إذن حذفها. سيقال إن من المتعذر الإمساك بالتاريخ كتاريخ، وإن كل نظرية للتاريخ هي بالتحديد "دوكسولوجيا" [نظرية تقوم على الشكر والحمد]،

إذا ما استعملنا مصطلح فوكو. وبالتخلي عن تبرير مراحل الانتقال، سيتم معارضة التاريخ - وهو ميدان اللايقين - بتحليل البنيات الذي يسمح، وحده، بالبحث العلمي الحقيقي.

- أنت ترفض البنيوية إذن؟

- أنا لا أناهض البنيوية، قطعا، إذا ما بقي البنيوي واعيا بحدود المنهج. هكذا يقول لنا بينيفنست، بعد سوسير: "لقد غالى الناس كثيرا في استعمالهم للتعاقب أثناء دراستهم للسان. وقد آن أوان النظر إلى هذا الأخير من زاوية تزامنية، أي باعتباره نسقا من التعارضات". وأنا أقبل هذه الفكرة بسهولة، خصوصا وأن الفكر، بالنسبة لي، لا يختلط باللغة. وقد مضى زمن كان الناس فيه يحددون الفكر باستقلال عن اللغة، وكأنه شيء لا يمكن الإمساك به، كأنه شيء لا يوصف، يسبق التعبير في الوجود. وهاهم اليوم يسقطون في الخطأ المعاكس. فيحاولون إقناعنا بأن الفكر ليس سوى لغة، كما لو أن اللغة نفسها لم تكن منطوقة.

والحقيقة أن ثمة مستويين للغة، بحيث تتمظهر هذه في المستوى الأول باعتبارها نسقا مستقلا ذاتيا، يعكس [عملية] التوحيد الاجتماعي. إن اللغة عنصر من عناصر "المجال العملي - لها مد"، أي مادة صوتية توحدها مجموعة من الممارسات. ويتخذ الباحث اللغوي كلية العلاقات هذه موضوعا لدراسته، وله الحق في القيام بذلك ما دامت [هذه الكلية] مشكلة سلفا. هذه هي لحظة البنية، حيث تبدو الكلية وكأنها شيئ دون الإنسان، كأنها شبكة من التعارضات يتحدد كل عنصر فيها من

طرف عنصر آخر، وحيث لا حدّ هناك، إذ لا وجود لغير العلاقات والاختلافات، إلا أن هذا الشيء الذي غاب عنه الإنسان هو، في نفس الوقت، مادة شكلها الإنسان، وتحمل أثر الإنسان. وإنك لن تجد، في الطبيعة، تعارضات مثل تلك التي يصفها عالم اللغة. إن الطبيعة لا تعرف سوى استقلال القوى، وترتبط العناصر المادية، بعضها ببعض كما تؤثر بعضها في بعض. إلا أن هذا الرابط خارجي دائما، ولا يتعلق الأمر بعلاقات داخلية، مثل تلك العلاقة التي تضع المذكر مقابل المؤنث، والجمع مقابل المفرد، أي أن الأمر لا يتعلق بنسق يشرط وجود كل عنصر داخله وجود باقي العناصر. وإذا ما سلّم المرء بوجود نسق من هذا النوع، وجب عليه التسليم أيضا بأن اللغة لا توجد إلا منطوقة، أي لا توجد - بعبارة أخرى - إلا وهي قيد الفعل. ويحيل كل عنصر من عناصر النسق إلى كلٍّ، غير أن هذا الكل ميت ما لم يتكفل به شخص ما، ويشغله. على هذا المستوى، [وهو المستوى] الثاني، لا يعود ممكنا الكلام عن بنيات جاهزة، قد توجد دوننا. وهناك، في نسق اللغة، شيء لا يمكن للهامد إعطاؤه لوحده، وهو أثر ممارسة [من الممارسات]. ولا تفرض البنية نفسها علينا إلا في نطاق ما هي مشكلة من قبل آخرين. ولكي نفهم كيف تتشكل، ينبغي لنا، إذن، إعادة إدخال الممارسة [البراكسيس] من جديد، كسيرورة مجمّعة. على التحليل البنيوي أن يفضي [إذن] إلى فهم جدلي.

- وهل ينطبق النقد الذي طرحته الآن على أعمال ليفي

ستراوس؟

– لقد احتج ليفي ستراوس غير ما مرة على المغالاة في استعمال مفهوم البنية في بعض الميادين التي يكون تطبيقها فيها محفوفا بالمزالق فعلا: مثل النقد الأدبي. أما الأبحاث التي يقوم بها هو بالذات في ميدانه فهي أبحاث إيجابية. ومن المؤكد أن التحليل البنيوي يسمح بفهم أفضل لنسق علاقات القرابة المعقد، أو لدلالة الأسطورة في المجتمعات العتيقة. إلا أن البنية، كما يتصورها ويمارسها ليفي ستراوس، ساهمت كثيرا في الحط الحالي من التاريخ، طالما أنها لا تنصب إلا على أنساق اكتمل تشكلها، الأساطير مثلا. وإذا كانت وظيفة الأسطورة، ظاهريا، هي دمج العناصر العبثية أو المستهجنة التي تهدد حياة مجتمع ما، يبقى أن الناس هم الذين بلوروا الأسطورة وصاغوها، بل إن أوغل المجتمعات في القدم، وأكثرها جمودا في الظاهر، تلك المجتمعات التي يسميها ليفي ستراوس المجتمعات "الباردة"، هي مجتمعات ذات تاريخ، فقط يأخذ [هذا التاريخ] حيزا زمنيا أطول من الحيز الذي يأخذه تاريخ المجتمعات "الساخنة". ويستحيل من منظور بنيوي، أي لا جدلي، تناول هذا التطور. فالتاريخ يتبدى وكأنه ظاهرة محض منفعلة، إما لكون البنية تحمل في طياتها، ومنذ البداية، أسباب موتها، أو لأن عنصرا خارجيا يحطمها.

لست أعترض على وجود البنيات، ولا على ضرورة تحليل إوالياتها ولكن البنية ليست بالنسبة لي سوى لحظة من لحظات "المجال العملي – الهامد"، إنها نتيجة ممارسة [براكسيس]

تتجاوز منفذيها. ولكل إبداع بشري ميدان سلبيته؛ لكن ليس معنى ذلك أن السلبية تخترقه كلية. أنت تذكر كلمة أوغست كونت: "التقدم هو تطور النظام"، إنها تنطبق تماما على الفكرة التي كونها البنيويون عن التعاقب، و[التي تقول]: إن الإنسان يتطور، بمعنى ما، من طرف تطور البنية ذاته. وأنا لا أعتقد أن التاريخ هو النظام، وإنما هو اللانظام. لنقل إنه لا نظام عقلاني. وفي ذات اللحظة التي يحافظ فيها التاريخ على النظام، أي البنية، فإنه يكون في صدد تفكيكها، هكذا يخلق صراع الطبقات بنيات تتجلى عبرها، وتشرطه بالتالي، ولكنه بقدر ما يسبقها زمنيا بقدر ما يواصل تجاوزها دون توقف.

سأتناول مثلا هو ساد. إن عمل ساد يقع ضمن مجموعة "أركيولوجية" معينة. فهناك لغة العصر، وهناك أيضا نمط الفكر الميت المترسب فيها. ومن ضمن الموضوعات الأساسية لهذه الإيديولوجية [نجد] موضوعة الطبيعة. إن بورجوازي القرن الثامن عشر يعتبر أن الطبيعة خيّرة. ولكن ساد ليس بورجوازيا. فهو أرستقراطي يشهد الانحدار المتزايد لطبقته. وهو يعلم أن الامتيازات آخذة في الزوال. إنه يجد نفسه، إذن، تجاه الآخرين، في وضع من يملك، نظريا، حقوقا لا حد لها، في نفس الوقت الذي لم يعد قادرا فيه على التمتع بها، ولا على تحقيق رغبته الفردية كأرستقراطي.

هذه هي الوضعية الأصلية. ولفهم معناها كان على ساد أن يتجاوزها، لصالح تركيب ذاتي، [كان] هو السادية. إن السادية نظرية للعلاقة بين الناس؛ وما يبحث عنه ساد هو التواصل.

لكنه، ولكي يعبر عن أفكاره حول التواصل، سيجد نفسه مضطرا لاستعمال اللغة المعطاة له. ولو أن السادية جاءت متأخرة بقرن من الزمان لعرفت بأنها مناهضة للطبيعة. الأمر الذي لم يكن ممكنا في القرن الثامن عشر، بحيث كان على ساد أن يمر عبر فكرة الطبيعة. هكذا سيقيم، إذن، نظرية للطبيعة مماثلة لنظرية البورجوازيين مع فارق واحد هو أن الطبيعة، بدلا من أن تكون خيرة، ستكون شريرة، فهي تريد موت الإنسان. وهكذا سينتهي كتاب "جولييت" بصورة رجل يستمني في بركان.

إن ما أقوله هنا سريع جدا، بالطبع. ولكنك ترى أن هناك علاقة مزدوجة: فـ "الطبيعة" تسرق من ساد معنى فكره، إلا أن ساد يسرق، بدوره، المعنى من الطبيعة.

- كيف تفسر الحظوة التي يتمتع بها ألتوسير لدى نفس المثقفين الذين يعلنون انتماءهم لليفي ستراوس أو فوكو أو لاكان؟ مع العلم أن ألتوسير ماركسي؟

- يؤكد ألتوسير بأن الإنسان يصنع التاريخ دون وعي منه، ليس التاريخ هو الذي يقتضيه، بل إن المجموعة البنيوية التي تموضع ضمنها هي التي تشرطه، إن التاريخ يدلف إلى البنيات. لكن التوسير لا يرى أن ثمة تناقضا بين بنية المجال العلمي الهامد وبين الإنسان الذي يكتشف نفسه مشروطا بها. ويتخذ كل جيل تباعدا جديدا تجاه هذه البنيات، وهذا التباعد هو الذي يسمح بتغير البنيات ذاتها. ويتمسك ألتوسير، مثله في ذلك مثل فوكو، بتحليل البنيات. الأمر الذي يرجع - من الزاوية الايبستيمولوجية - إلى اتخاذ موقف لصالح التصور (le

concept) ضدا على المفهوم (la notion). فالتصور لا زماني. ويمكن لنا أن ندرس كيف تتوالد التصورات، بعضها من بعض، داخل مقولات محددة. غير أن الزمن ذاته، والتاريخ بالتالي، لا يمكنهما أن يكونا موضوعا لتصور ما، فهناك تناقض في الحدود. وما أن يدخل المرء الزمنية، حتى يلزمه مراعاة أن التصور يعرف تعديلا داخل التطور الزمني.

أما المفهوم فيمكن تحديده، على عكس ذلك، باعتباره ذلك المجهود التركيبي الهادف لإنتاج فكرة تتطور هي ذاتها، عبر التناقضات والتجاوزات المتتالية، وتكون، من ثم، متجانسة مع تطور الأشياء. وهذا ما يسميه فوكو "دوكسولوجيا" ويرفضه.

وخلف هذا التيار الفكري بمجمله نجد، في العمق، موقفا ديكارتيا جدا: فمن جهة هناك التصور، وهناك الخيال من جهة أخرى. وهذا هجوم ضد الزمن. [فالموقف المذكور] يرفض التجاوز، أو على الأقل، يرفض تجاوزا يقوم به الإنسان. وهنا نعود إلى النزعة الوضعية. فقط [ينبغي توضيح] إنها لم تعد وضعية وقائع، بل صارت وضعية علامات. هناك كماليات، أو مجموعات مبنية تتشكل عبر الإنسان، بحيث تنحصر وضعية الإنسان الوحيدة في فك رموزها، وأن يكون فوكو قد حيّا المجهود "الشجاع" لألتوسير، فهذا دليل على أنهما يسيران، معا، في نفس الاتجاه. عندما كان ماركس قيد الحياة، لم يستعمله آخرون قط. وإذا ما استطاع البنيويون استعمال ألتوسير، فذلك يرجع إلى أن لديه إرادة تفضيل البنيات على التاريخ.

– يقدمك البعض، أحيانا، على أنك آخر الفلاسفة. وهذه

طريقة لقول أن الفلسفة قد ماتت. فما رأيك؟

- إذا ما سلم المرء، مثلي، بأن الحركة التاريخية تجميع دائم، وبأن كل إنسان هو جامع ومجمَّع في كل آن وحين، فإن الفلسفة تمثل مجهود الإنسان المجمَّع من أجل استعادة معنى التجميع. ولا يمكن لأي علم تعويضها، وذلك لأن كل علم ينصب على ميدان، من ميادين الإنسان، سبق تقطيعه. ومنهج العلوم تحليل، في حين أن منهج الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون جدليا. وإن الفلسفة - من حيث هي تساؤل حول الممارسة [البراكسيس] - هي بذات الوقت تساؤل حول الإنسان، أي حول الذات الجامعة للتاريخ. ولا يهم أن تكون هذه الذات قد حادت عن مركزها أو لم تحد. كما أن الأساسي ليس هو ما صنع بالإنسان، بل ما صنعه هو بما صُنع به. وما صُنع بالإنسان هو البنيات، هو المجموعات الدالة التي تدرسها العلوم الإنسانية. أما ما يصنعه الإنسان، فهو التاريخ ذاته، هو التجاوز الواقعي لهذه البنيات عن طريق ممارسة جامعة. وتقف الفلسفة في نقطة التقاطع. إن الممارسة [البراكسيس] هي، حركتها، تجميع تام؛ إلا أنها لا تنتهي قط سوى إلى تجميعات جزئية، سيتم تجاوزها بدورها. والفيلسوف هو ذلك [الشخص] الذي يحاول التفكير في هذا التجاوز.

وهو يملك منهجا لهذا الغرض، هو المنهج الوحيد الكفيل بتناول مجمل الحركة التاريخية عبر نظام منطقي، هو الماركسية. والماركسية ليست نظاما جامدا، وإنما هي مهمة ومشروع مطروحان للإنجاز. ولأسباب مختلفة حصل توقف في إنجاز

هذه المهمة. لقد رفض الماركسيون، لمدة طويلة، إدماج المعارف الجديدة حول الإنسان، ومن هنا أُفقرت الماركسية. إن المسألة المطروحة اليوم، هي مسألة معرفة ما إذا كنا نرغب في إعادة الحياة إليها، عبر توسيعها وتعميقها، أم أننا نفضل تركها تموت. أن يتخلى المرء عن الماركسية معناه التخلي عن فهم الانتقال، والحال أنني أظن أننا دائما في حالة انتقال، ودائما في حالة تفكيك عبر الإنتاج وفي حالة إنتاج عبر التفكيك؛ وبأن الإنسان منقطع بشكل دائم عن البنيات التي تشرطه، وذلك لأنه مختلف عما يجعل منه ما هو، وبالتالي لست أفهم هذا التوقف عند البنيات: فهذه فضيحة منطقية بالنسبة لي.

الحوار - المعركة

3 - فوكو

- ميشال فوكو، يعتبرك الناس، وربما عن غير إرادة منك، فيلسوفا. فما هي الفلسفة بالنسبة لك؟

- لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلوبونتي، حيث كان على نص فلسفي، أو نص نظري ما، أن يعطيك، في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية، ويقول لك هل الله موجود أم لا، وما تكون الحرية، وما ينبغي عمله في الحياة السياسية، وكيف تتصرف مع الآخرين، الخ. لقد تكوّن لدينا انطباع بأنه لم يعد ممكنا اليوم ترويج مثل هذه الفلسفة، وبأن الفلسفة قد تكون في حالة تشتت إن لم تكن قد تبخرت [فعلا]، وبأن ثمة عملا نظريا يغلب عليه، بشكل أو بآخر، طابع التعدد. وهكذا فالنظرية والنشاط الفلسفي يظهران في ميادين مختلفة تبدو وكأنها منفصلة عن بعضها البعض. فهناك نشاط نظري يظهر في مجال ميدان الأسطورة أو في ميدان تاريخ الديانات أو في ميدان التاريخ عامة، الخ. وفي هذا النوع من تعدد العمل النظري إنما تكتمل، في النهاية، فلسفة لم تجد بعد مفكرها الوحيد وخطابها الموحِّد.

- متى حصل ذلك النوع من القطيعة بين اللحظتين؟

- لقد تم ذلك، بالتقريب، خلال سنوات 1950 - 1955،

في ذات اللحظة التي تخلى فيها سارتر، على ما أعتقد، عمّا يمكن تسميته بالنظر الفلسفي الصرف، والتي وظف فيها أخيرا نشاطه، نشاطه الفلسفي، داخل سلوك كان سياسيا.

- لقد كتبت كخاتمة لكتابك "الكلمات والأشياء"، إن الإنسان ليس أقدم مشكلة ولا أثبتها، من بين المشاكل التي واجهتها المعرفة البشرية. كما تقول بأن الإنسان اختراع تُظهر "أركيولوجيا" فكرنا تاريخه القريب، ولربما تظهر كذلك نهايته القريبة. وهذه من بين الجمل التي أثارت الكثير من اللغط، فكيف يمكن تحديد تاريخ ميلاد الإنسان، في رأيك، داخل فضاء المعرفة؟

- لقد كان القرن التاسع عشر هو القرن الذي شهد اختراع عدد معين من أشياء عظيمة الأهمية، سواء تعلق الأمر بالميكروبيولوجيا مثلا، أو الكهريطسية، الخ. . . كما كان القرن الذي شهد، كذلك اختراع العلوم الإنسانية، واختراع العلوم الإنسانية معناه، في الظاهر جعل الإنسان موضوعا لمعرفة ممكنة. معناه اتخاذ الإنسان موضوعا للمعرفة. والحال أن الناس في القرن التاسع عشر، كانوا يأملون، كانوا يحلمون، بأسطورة القرن التاسع عشر الأخروية الكبرى، وقد كان ذلك هو هذه الأسطورة. السعي لتشكيل معرفة الإنسان هذه بحيث يستطيع الإنسان أن يتحرر عبرها من استيلاباته، ومن كل المحددات التي لم يكن متحكما فيها، ويستطيع بفضل هذه المعرفة التي اكتسبها عن نفسه أن يصبح من جديد، أو يصبح لأول مرة، سيد نفسه وملكها. وبعبارة أخرى، لقد جُعل الإنسان موضوعا

للمعرفة كيف يصير بإمكانه أن يصبح ذاتا فاعلة لحريته نفسها ووجوده نفسه.

والحال أن ما حصل - والذي يمكن معه القول أن الإنسان ولد في القرن التاسع عشر - هو أنه بقدر ما اتسعت الأبحاث حول الإنسان باعتباره موضوعا ممكنا للمعرفة - وبالرغم من كونه تكشّف عن شيء مهم جدا - لم يتم العثور أبدا على هذا الإنسان الشهير أو هذه الطبيعة البشرية أو هذه الماهية الإنسانية أو هذه الخصيصة البشرية، فعندما تم تحليل ظواهر الجنون أو العصاب، مثلا اكتشف اللاوعي، الذي تخترقه الدوافع والغرائز، اكتشف لا وعي يسير بمقتضى إواليات وبمقتضى مجال طوبولوجي [هندسي لا كمي] لا علاقة له البتة بما كان الناس يتوقعونه من الماهية الإنسانية، أو من الحرية الإنسانية، أو الوجود الإنساني، لا وعي يعمل، كما قيل مؤخرا، كما تعمل اللغة. وبالتالي فإن الإنسان بقدر ما كان يتم تضييق الخناق عليه في أعماقه كان يتبخر. وكلما تعمق البحث، إلا وقلت حظوظ اكتشافه، وكذلك الأمر بالنسبة للغة. فمنذ مطلع القرن التاسع عشر، جرت مساءلة الألسن البشرية بهدف العثور على بعض من ثوابت الفكر الإنساني الكبرى. وكان الأمل معقودا، من خلال دراسة حياة الكلمات وتطور النحو ومقارنة الألسن مع بعضها بعضا، على أن الإنسان بالذات هو ما سينكشف، إما في وحدته، أو جوانبه المتعددة. والحال أنه مع تعميق النبش في اللغة، ماذا وجد الباحثون؟ هل وجدوا بنيات، وجدوا تعالقات، وجدوا النسق، الذي هو شبه منطقي بمعنى ما، أما الإنسان،

في حريته وفي وجوده، فإنه اختفى هاهنا أيضا.

- لقد أعلن نيتشه موت الإله. أما أنت فتتوقع، على ما يبدو، موت قاتله، أي الإنسان، وهذه عين العدالة. لكن، ألم يكن موت الإنسان متضمنا في موت الإله؟

- إن اختفاء الإنسان هذا، في ذات اللحظة التي كان البحث عنه قائما، إلى حدود جذوره، لا يعني أن العلوم الإنسانية ستزول وتختفي، فهذا ما لم أقله قط، ولكني أقول إن العلوم الإنسانية ستنتشر الآن في أفق لن تعد تسده النزعة الإنسانية أو تحدده. إن الإنسان يختفي في الفلسفة، لا كموضوع للمعرفة، بل كذات تتمتع بالحرية والوجود. والحال أن الإنسان كذات [فاعلة]، كذات فاعلة لوعيها وحريتها، هو في العمق صورة متعالقة للإله. فإنسان القرن التاسع عشر، هو الإله متجسدا في الإنسانية. لقد حصل ما يشبه تأليه الإنسان، حصل نزول جديد للإله على الأرض، نزولا كان من نتيجته أن قام إنسان القرن التاسع عشر - على نحو من الأنحاء - بتأليه نفسه، وحين قال فيورباخ: "ينبغي استرجاع الكنوز التي تم إنفاقها في السماء إلى الأرض"، فلأنه كان يضع في قلب الإنسان تلك الكنوز التي كان هذا قد أقرضها قديما إلى الله. وإذا كان نيتشه هو الذي أشهر موت الإله، فإنه هو الذي أشهر في الوقت ذاته ذلك الإنسان المؤله الذي لم يكف القرن التاسع عشر عن الحلم به قط؛ وعندما يبشر نيتشه بمقدم الإنسان الأعلى، فإن ما يبشر به ليس مقدم إنسان أشبه بالله منه بالإنسان، وإنما هو مقدم إنسان لا علاقة له البتة بذلك الإله الذي مازال يحمل صورته.

- لهذا إذن، فإنك عندما تتكلم عن نهاية هذا الاختراع حديث العهد تستعمل كلمة "ربما".

- بالطبع، فأنا غير متأكد من كل ذلك، طالما أن المطلوب عمله (لأن الأمر كان يعني العمل بالنسبة لي)، هو، بشكل ما، تشخيص أدواء الحاضر.

لقد سألتني منذ لحظة كيف وفيم تغيرت الفلسفة. وأعتقد أن بالإمكان قول ما يلي: إن الفلسفة من هيغل إلى سارتر كانت بالأساس محاولة تجميع، إن لم يكن للعالم، للمعرفة، فللتجربة الإنسانية على الأقل، كما سأقول إنه إذا ما كان ثمة، على وجه الاحتمال، نشاط فلسفي مستقل اليوم، ووجدت فلسفة لا تكون مجرد نوع من النشاط النظري الداخلي للرياضيات أو اللسانيات أو الإثنولوجيا أو الاقتصاد السياسي؛ إذا كان ثمة فلسفة مستقلة، متحررة من كل هذه الميادين، أمكننا تعريفها على النحو التالي: بأنها نشاط تشخيصي. أن يشخص المرء الحاضر معناه أن يقول ما هو الحاضر، أن يقول فيم يختلف حاضرنا، اختلافا جذريا عن كل ما عداه، أي عن ماضينا. ولربما كانت هذه هي المهمة الموكولة للفلسفة الآن.

- كيف تحدد البنيوية اليوم؟

- عندما تسأل أولئك الذين يصنفون في خانة "البنيويين"، عندما تُسائل ليفي ستراوس أو لاكان أو ألتوسير أو اللسانيين، الخ... فإنهم سيجيبونك بأن لا شيء يجمع بينهم، أو بأن القليل هو الذي يجمعهم. ذلك أن البنيوية مقولة موجودة بالنسبة للآخرين، بالنسبة لأولئك الذين ليسوا بنيويين. ويسهل القول من

الخارج بأن فلانا وفلانا بنيويان. ولسارتر إنما ينبغي توجيه السؤال عمن يكون البنيويون، مادام يعتبر أن البنيويين يشكلون مجموعة متجانسة (ليفي ستروس، التوسير، دوميزيل، لاكان، وأنا)، مجموعة تشكل نوعا من الوحدة، مع العلم بأننا لا نتبينها، أبدا، نحن المعنيون بالأمر.

- كيف تحدد عملكم إذن؟

- عملي أنا؟ أنت تدري: إنه عمل محدود جدا. ويمكنني القول بشكل خُطاطي، إني أحاول الكشف داخل تاريخ العلم وتاريخ المعارف والمعرفة الإنسانية عن شيء ما يكون بمثابة اللاوعي. وإذا شئت فإن فرضية العمل هي، على وجه العموم، كما يلي: أن تاريخ العلم، تاريخ المعارف، لا يخضع فقط للقانون العام لتقدم العقل، وإن الوعي الإنساني، إن العقل الإنساني، ليس هو المتحكم في قوانين تاريخه، بمعنى من المعاني. وتحت ما يعرفه العلم عن نفسه يرقد شيء لا يعرفه؛ ويخضع تاريخه وصيرورته وحلقاته وحوادثه لعدد معين من القوانين والتحديدات. وهذه القوانين والتحديدات هي التي حاولت الكشف عنها، لقد حاولت الكشف عن ميدان مستقل ذاتيا، قد يكون ميدان لاوعي العلم، أو لاوعي المعرفة، وقد يملك قواعده الخاصة، مثلما يملك لاوعي الفرد البشري، بدوره، قواعده وتحديداته.

- أشرت منذ لحظة إلى سارتر، وقد سبق لك أن قدّرت مجهودات جان بول سارتر التي اعتبرتها رائعة، مجهودات يبذلها رجل من القرن التاسع عشر للتفكير في القرن العشرين.

بل إنك اعتبرته دائما آخر الماركسيين. بعدما جاء رد سارتر عليك، وهو يلوم البنيويين على تشكيلهم لإيديولوجية جديدة، هي، بنوع ما، آخر سد لا زال بإمكان البورجوازية أن تقيمه في وجه ماركس. فما رأيك في ذلك؟

- سأجيبك بشيئين: أولهما أن سارتر رجل يكمل عملا أدبيا وفلسفيا وسياسيا بالغ الأهمية لازال قيد الإنجاز، ما لا يترك له الوقت لقراءة كتابي، إنه لم يقرأه. ولهذا فإن ما يقوله عنه يبدو غير ذي علاقة به. أما الشيء الثاني فأقدمه لك على هيئة اعتراف. هو أنني كنت عضوا بالحزب الشيوعي في الماضي، آه! لبضعة أشهر أو أكثر بقليل. وأعرف أننا كنا نصنف سارتر يومها على أنه آخر متراس تقيمه الامبريالية البورجوازية، وآخر حجر في الصرح الذي، الخ. . .، حسنا. وأنني ألقى اليوم مجددا، وباستغراب باعث على الضحك، نفس الجملة صادرة عن سارتر، بعد خمسة عشر سنة. لنقل إننا درنا حول نفس المحور، أنا وهو.

- **أنت لا ترى في هذه الجملة أية أصالة؟**

- لا، فهذه جملة تتردد منذ عشرين سنة، وإذ يستعملها سارتر فهذا من حقه، وهو إنما يرد إلينا بضاعتنا.

- **يؤاخذك سارتر، وفلاسفة آخرون، على إهمالك للتاريخ واحتقارك له. هل هذا صحيح؟**

لم يحدث قط أن سجل علي مؤرخ من المؤرخين هذا المأخذ، وهناك نوع من الأسطورة يحيط بالتاريخ لدى الفلاسفة. وأنت تعلم أن هناك جهلا كبيرا لدى الفلاسفة، عامة، بحقول

البحث البعيدة عن اختصاصهم. ومثلما أن هناك رياضيات خاصة بالفلاسفة، وبيولوجيا خاصة بهم، هناك تاريخ خاص بهم كذلك. إن التاريخ بالنسبة للفلاسفة هو نوع من الاستمرارية الضخمة العريضة التي تتشابك فيها حرية الأفراد بالتحديات الاقتصادية أو الاجتماعية. وما أن يمس المرء بعضا من هذه الموضوعات الكبرى، كالاستمرارية والممارسة الفعلية للحرية الإنسانية، وتمفصل الحرية الفردية على التحديات الاجتماعية، ما أن تُمَسَّ إحدى هذه الأسطورات الثلاث حتى يرفع هؤلاء الناس الطيبون عقيرتهم بالصياح، [متهمين من يجرؤ على ذلك] باغتصاب التاريخ أو اغتياله. والواقع أنه سبق لأناس ذوي شأن مثل مارك لوك ولوسيان فيفر والمؤرخين الانجليز، الخ... أن وضعوا حدا لأسطورة التاريخ. فهم يمارسون [علم] التاريخ على نمط مغاير تماما، لدرجة إنني مغتبط لكوني قتلت فعلا أسطورة التاريخ الفلسفية هذه، تلك الأسطورة التي يتهمونني بقتلها، فهذا بالضبط ما كنت أريد قتله، لا التاريخ بشكل عام. إن التاريخ لا يقتل، ولكن قتل التاريخ [كما يفهمه] الفلاسفة هو بالضبط ما أسعى إلى فعله، وبكل تأكيد.

- من هم المفكرون والعلماء والفلاسفة الذين أثروا فيك وطبعوا تكوينك الفكري؟

- إنني أنتمي إلى جيل من الناس كان أفق تفكيرهم محددا من طرف هوسرل على وجه العموم، وسارتر بشكل خاص، وميرلوبونتي بشكل أخص. ومن الواضح أنه في سنوات 1950 - 1955، ولأسباب سياسية وإيديولوجية، وعلمية كذلك، يصعب

تفصيلها دون شك، من الواضح أن هذا الأفق عرف انقلابا بالنسبة لنا. فعلى حين بغتة امّحى هذا الأفق ووجدنا أنفسنا أمام ما يشبه الفضاء الواسع الخالي الذي صارت الخطوات داخله أقل طموحا بكثير، وأكثر تحديدا وأكثر محلية. ومن الواضح أن اللسانيات، كما مارسها جاكبسون، أو تاريخا للديانات أو الأساطير، على طريقة دوميزيل، قد شكلت دعائم ثمينة جدا بالنسبة لنا.

- كيف يمكن للمرء أن يحدد موقفك تجاه الممارسة والسياسة؟

- لقد عاش اليسار الفرنسي على أسطورة جهل مقدس، وإن ما يتغير هو الفكرة القائلة بأنه لا يمكن لفكر سياسي ما أن يكون سديدا من الناحية السياسية إلا إذا كان فكرا صارما في علميته، وفي هذا الإطار أعتقد أن المجهود الذي تقوم به حاليا مجموعة من المثقفين الشيوعيين لإعادة تقويم مفاهيم ماركس، قصد إعادة تناولها من جذورها وتحليلها وتعيين الاستعمال الممكن والواجب لها، أعتقد أن كل هذا المجهود هو مجهود سياسي وعلمي في نفس الوقت. وأظن أن الفكرة القائلة بأن تكريس الجهود للبحث في الميادين النظرية والتأملية كما نفعل الآن، هو تخل عن السياسة، أظن أن هذه الفكرة خاطئة تماما. [ذلك أن] اهتمامنا بمشاكل نظرية دقيقة لا يعود إلى تخلينا عن السياسة، ولكن يعود إلى وعينا اللحظة بأنه ما من شكل من أشكال الممارسة السياسية إلا ويتعين لحمه أوثق لحم، بتفكير نظري صارم.

- لقد كانت فلسفة كالوجودية تشجع بشكل أو بآخر، على الالتزام أو على الممارسة. وأنت تؤاخذك على اتخاذك لموقف معاكس.

- هذه مؤاخذة فعلا. ومن الطبيعي أن تسجل في حقي. لكني أقول مرة أخرى إن الاختلاف لا يكمن في كوننا فصلنا السياسي عن النظري، الآن، وإنما يكمن، على عكس ذلك، في كوننا نقرّب السياسي من النظري، طالما أننا نرفض تلك السياسات القائمة على الجهل المتعالم، والتي كانت، فيما أظن، سياسات ما يطلق عليه اسم الالتزام.

- وهل هذا هو السبب [في وجود] لغة أو مفردات تباعد اليوم بين الفلاسفة والعلماء وبين الجمهور العريض، أي الناس الذين يعيشون بين ظهرانينا، أي معاصريهم؟

- يبدو لي، على العكس من ذلك، أن مستويات نشر المعرفة، اليوم أكثر من أي وقت مضى، مستويات كثيرة وفعالة، لقد كانت المعرفة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، مثلا، تحدد داخل مجال اجتماعي دائري ومفروض. بحيث كانت المعرفة هي السر، وكان صدق المعرفة مضمونا ومحميا، بالوقت ذاته، بكونها لا يتم تداولها أو أنها لا تتداول إلا بين عدد محدود من الأفراد، وما أن يتم نشرها بين الناس حتى تكف عن كونها معرفة، وبالتالي لا تعود حقيقية.

ولقد بلغنا اليوم درجة عالية من ذلك التحول الذي بدأ في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حين أصبحت المعرفة، أخيرا، نوعا من الملك المشاع. أن يعرف المرء كان معناه،

بالطبع، أن يرى ما يمكن لأي فرد أن يراه ويلاحظه لو أنه وضع في نفس الشروط. بهذا المعنى صارت بنية المعرفة عمومية. وصار كل الناس يملكون المعرفة. مع فرق أنها لم تكن هي نفسها دائما، ولا على نفس الدرجة من التشكل والتدقيق، الخ، ولكن دون أن يعني ذلك وجود الجهّال من جهة، والعلماء من جهة أخرى. إن ما يحدث الآن في نقطة من نقط المعرفة سرعان ما ينعكس، وبمنتهى السرعة، على نقطة أخرى من نقطها. وفي هذا النطاق أعتقد أن المعرفة صارت متخصصة أكثر من أي وقت مضى، في نفس الوقت الذي لم يسبق للمعرفة أن تواصلت مع ذاتها مثلما تفعل اليوم.

نقل الحوارات عن الفرنسية: محمد كمال

لا لسيطرة الجنس

ميشال فوكو

(يحاوره برنارد هنري ليفي)

- إنك تفتح بكتابك "إرادة المعرفة" تاريخا للحياة الجنسية يبدو أنه سيكون عملاقا. فما الذي يبرر بالنسبة لك، اليوم، مشروعا بهذه الضخامة؟

- بهذه الضخامة؟ لا، لا، بهذه الضآلة بالأحرى، فأنا لا أريد كتابة عرض زمني لأشكال السلوك عبر العصور والحضارات، وإنما أريد تتبع خيط رفيع، هو ذلك الخيط الذي ربط، ولقرون طويلة، بين الجنس والبحث عن الحقيقية داخل مجتمعاتنا.

- في أي اتجاه بالضبط؟

- إن المشكلة تطرح، في الواقع، على هذا النحو: لم لا تكون الحياة الجنسية في مجتمع مثل مجتمعنا، وببساطة، هي ما يسمح بإعادة إنتاج النوع والعائلة والأفراد، لا مجرد شيء يتيح المتعة والسرور؟ لما تم النظر إليها باعتبارها المكان المفضل الذي تقرأ فيه "حقيقتنا" العميقة وتقال؟ ذلك أن هذا هو الجوهري: إن الغرب لم يكف منذ المسيحية عن ترداد: "لمعرفة من أنت، اعرف ما يتعلق بجنسك"، لقد كان الجنس، دائما، هو ذلك المكان الذي تنعقد فيه "حقيقة" الذات

الإنسانية، في نفس الوقت الذي تنعقد فيه صيرورة نوعنا.

ولم يشكل الاعتراف ومراجعة الذات، وكذا الإلحاح الكلي على أسرار الجسد وأهميته، وسيلة لمنع الجنس أو لنفيه إلى أعمق أعماق الوعي فحسب، بل كانت شكلا لإحلال الحياة الجنسية في قلب الوجود، وربط الخلاص بالتحكم في الحركات الغامضة لها. لقد كان الجنس في المجتمعات الغربية ما وجب فحصه، ومراقبته، والاعتراف به وتحويله إلى خطاب.

- من هنا نراك تتقدم بالأطروحة الغريبة التي تسند هذا الجزء من مؤلفك، وهي أن مجتمعاتنا لم تعتبر الحياة الجنسية محرما، ولا ممنوعا رئيسيا، بل إنها لم تكف عن الكلام عنها، واستنطاقها..

- بإمكاننا أن نتكلم، ونكثر الكلام، عن الحياة الجنسية، ولكن - فقط - بهدف منعها.

إلا أنني أردت التشديد على أمرين أساسيين، أولهما أن إلقاء الضوء، وبشكل خاطف، على الحياة الجنسية، لم يبق على مستوى الخطاب فحسب، بل امتد ليشمل واقع المؤسسات والممارسات كذلك؛ أما الثاني فهو أن المحرمات الموجودة كثيرة وقوية، ولكنها تشكل جزءا من اقتصاد معقد، تلامس فيه بعض التحفيزات والتمظهرات والتقويمات. إن الممنوعات هي التي يتم التشديد عليها دائما، وأنا أرغب في قلب الديكور بعض الشيء، بمعنى أن أمسك، وفي جميع الأحوال، بكل الترتيبات.

ثم إنك تعلم أنني اعتبرت مؤرخا كئيبا للممنوعات والسلطة

القمعية، وشخصا يحكي دائما قصصا ذات حدين: الجنون وحبسه، الشذوذ وإقصاؤه، والجنوح واعتقاله. والحال إن مشكلتي كانت دائما بجانب حد آخر: هو الحقيقة. كيف أن السلطة الممارسة على الجنون أنتجت خطاب الطب النفسي "الحقيقي"؟ ونفس الشيء بالنسبة للحياة الجنسية: الإمساك مجددا بتلك الرغبة في المعرفة التي سلكتها السلطة على الجنس. إنني لا أريد إنجاز سوسيولوجية تاريخية لمحرّم، بل إنجاز تاريخ سياسي يبحث في إنتاج ما "للحقيقة".

- هل هي ثورة جديدة في مفهوم التاريخ؟ وفجرا لـ "تاريخ جديد" آخر؟

- لسنوات خلت، كان المؤرخون فخورين لاكتشافهم أنه باستطاعتهم التأريخ لا للمعارك والملوك والمؤسسات فقط، بل وللاقتصاد كذلك، وهاهم الآن مشدوهون نظرا لأن أكثرهم شطارة علّموهم بأنه يمكن التأريخ للعواطف والسلوك والأجسام كذلك. أن لا يكون تاريخ الغرب مفصولا عن الطريقة التي تنتج بها "الحقيقة" وتترك آثارها، تلك المسألة سيتفهمونها عما قريب. فلا بد للفتيات أن يتعقلن يوما ما.

إننا نعيش في مجتمع يسير بمعظمه نحو "الحقيقة" أعني في مجتمع ينتج وينشر خطابا همه هو الحقيقة، أو يعتبره الناس كذلك، وله من جرّاء ذلك سلط خاصة. إن إقامة خطابات "حقيقية" (وهي خطابات تتغير، فوق ذلك، على الدوام) لمن مشكلات الغرب الأساسية. يجب الشروع في التأريخ لـ "الحقيقة"، أو لتلك السلطة التي تحظى بها الخطابات المقبولة

على أساس أنها حقيقية.

ما هي الإواليات الإيجابية التي تستتبعها نتائج بئيسة، حين إنتاجها للحياة الجنسية بهذا النمط أو ذاك؟

وفي جميع الأحوال فإن ما أود دراسته، من جهتي، هو هذه الإواليات الموجودة في مجتمعنا، والتي تدعو الناس وتحرضهم وتفرض عليهم التحدث عن الجنس.

- قد يجيبك البعض أنه على الرغم من صياغة القمع والبؤس الجنسي في شكل خطاب، فإنهما يتمتعان بالوجود كذلك.

- نعم، لقد ووجهت بهذا الاعتراض. وأنت على حق: فنحن نعيش كلّنا، بدرجة أو بأخرى، في حالة البؤس الجنسي هذه. لكن الصحيح، مع ذلك، أنني لم أتناول قط هذا المعيش في كتابي. . .

- لماذا؟ أهو اختيار إرادي؟

- عندما سأتناول في الأجزاء المقبلة [من كتابي] دراسات ملموسة - عن النساء والأطفال والمنحرفين - فسأسعى لتحليل أشكال وشروط هذا البؤس. إلا أن الأمر يتعلق في الوقت الراهن بتثبيت المنهج، والمشكل يكمن في معرفة ما إذا كان ينبغي تفسير هذا البؤس سلبيا عن طريق منع أساسي، أو عبر حظر رهين بوضع اقتصادي ما ("اشتغلوا ولا تمارسوا الجنس")؛ أو ما إذا كان نتيجة لإجراءات أعقد وأكثر إيجابية إلى حد بعيد.

- وما عسى أن يكون التفسير الإيجابي" في هذه الحالة؟

- سأقوم بمقارنة فيها بعض الاعتداد، وأتساءل: ترى ماذا فعل ماركس خلال تحليله للرأسمال عندما اعترض سبيله مشكل بؤس العمال؟ لقد رفض التفسير الدارج الذي جعل من هذا البؤس نتيجة لندرة طبيعية أو لسرقة مبيّتة، وقال ما مضمونه أنه نظرا لطبيعة الإنتاج الرأسمالي في قوانينه الأساسية فلا يمكن إلا إنتاج البؤس. إن علة وجود الرأسمالية ليست هي تجويع العمال، ولكنها لا تستطيع التطور بدون تجويعهم. هكذا استبدل ماركس فضح السرقة بتحليل الإنتاج.

ومع مراعاة الاختلاف بين الحالتين، فإن هذا شبيه شيئا ما بما أردت القيام به. إن الأمر لا يتعلق بنفي البؤس الجنسي، كما أنه لا يعني تفسيره سلبيا عبر القمع. والمشكل كله يكمن في الإمساك بالميكانيزمات الإيجابية التي تنتج الحياة الجنسية على هذا النمط أو ذاك، ويكون البؤس الجنسي من بين نتائجها.

وهاك مثالا سأتناوله في جزء لاحق: لقد أعطيت أهمية مفاجئة وكبيرة في القرن الثامن عشر للعادة السرية عند الأطفال، وتمت ملاحقتها وكأنها وباء مفاجئ وخطير، كفيل بتهديد النوع البشري بأسره.

هل نسلم بأن العادة السرية عند الأطفال أصبحت، فجأة، مرفوضة من مجتمع رأسمالي آخذ في التطور؟ إن هذه فرضية بعض أتباع "رايش" المحدثين، ولا تبدو لي مرضية على الإطلاق.

وبالمقابل، أصبح الاهتمام منصبا، في ذلك العصر، على إعادة تنظيم العلاقات بين الأطفال والكبار، من آباء ومربين،

وعلى تكثيف العلاقات العائلية الداخلية، وأصبحت الطفولة هدفا مشتركا بين الآباء والمؤسسات التربوية وهيئات الوقاية العمومية، وأصبحت كذلك بمثابة مغرس للأجيال القادمة. وفي المفترق بين الجسم والروح، وبين الصحة والأخلاق، وبين التربية والترويض، أصبح جنس الأطفال هدفا للسلطة ووسيلة لها بذات الوقت، وتم تشكيل "حياة جنسية طفلية" نوعية، غير ثابتة، خطيرة، ينبغي مراقبتها على الدوام.

من هنا نبع بؤس الطفولة والمراهقة الجنسي الذي لم تتخلص أجيالنا منه بعد، ولكن الهدف المتوخى لم يكن أبدا هذا البؤس؛ لم يكن الغرض هو المنع، بل كان تشكيل شبكة سلطوية على الأطفال، عبر حياتهم الجنسية التي صارت، على حين فجأة، مهمة غامضة.

- والفكرة القائلة بأن الشقاء الجنسي ينبع من القمع، وبأن علينا تحرير حيواتنا الجنسية إذا ما أردنا السعادة، إذ هي في العمق إلا فكرة علماء الجنس والأطباء وبوليس الجنس...

- نعم، ولهذا ينصبون كمينا رهيبا. يقولون لنا بالتقريب، ما معناه: "إن لديكم حياة جنسية، وهذه الحياة مكبوتة وبكماء في الوقت ذاته، تقمعنا موانع منافقة، ولهذا فلتقصدونا، وأفصحوا لنا، أظهروا لنا كل شيء، واعترفوا لنا بأسراركم الشقية".

إن خطابا من هذا النوع هو في الواقع أداة رائعة للمراقبة والسلطة. فهو يستخدم - كالعادة - ما يقوله الناس، وما يحسون به، وما يتمنوه، ويستغل غواياتهم الكامنة في اعتقادهم

بأنه يكفي أن يجتاز عتبة الخطر ويزيل بعض الموانع لكي يصبح سعيدا. وهو ينتهي، في الواقع، إلى إعادة الحركات المتمردة إلى الحظيرة وتطويقها.

- من هنا، فيما أعتقد، مصدر سوء التفاهم لدى بعض المعلقين الذين يقولون : "إن قمع الجنس وتحريره مسألة واحدة عند فوكو"، أو يقولون: "إن الحركة المناصرة للإجهاض وللأقراص المانعة للحمل والحركة المسماة "اتركوهم يحيون" يجمعها، في العمق، نفس الخطاب..."

- أجل! ولكن يجب توضيح بعض المسائل في هذه النقطة. لقد قوّلوني، فعلا، بأنه لا فرق حقيقيا بين لغة الرقابة ولغة الرقابة المضادة، بين خطاب دعاة الاحتشام وخطاب تحرير الجنس. وقد زعموا أني أضعهما معا في نفس الكيس لإغراقهما كحفنة من القطط حديثة الولادة. وهذا خاطئ جذريا؛ فليس هذا ما أردت قوله، بل إن المهم هو أنني لم أقل ذلك على الإطلاق.

- إلا أنك تتفق، مع ذلك، بأن هناك عناصر وملفوظات مشتركة...

- ولكن الملفوظ شيء والخطاب شيء آخر. هناك عناصر تكتيكية مشتركة واستراتيجيات متعارضة.

- مثلا؟

- أعتقد أنه ينبغي فهم ما يسمى بحركات "التحرر الجنسي" باعتبارها حركات تؤكد نفسها "انطلاقا" من الحياة الجنسية. وهذا يعني أمرين: إنها حركات تنطلق من الحياة

الجنسية، ومن ترتيبات الحياة الجنسية التي تطوّقنا، وتشغلنا إلى الحد الأقصى؛ إلا أنها - في الوقت ذاته - تنتقل بالنسبة لتلك الحياة، وتتخلص منها وتتجاوزها.

- **ماذا تشبه هذه التجاوزات؟**

- خذ، كمثال، حالة الشذوذ الجنسي. فحوالي سن 1870 شرع الأطباء النفسيون في تحليل هذه من الناحية الطبية. وهي نقطة الانطلاق، بالتأكيد، لسلسلة بأكملها من التدخلات والمراقبات الجديدة.

لقد شُرع في حجز الشاذين جنسيا بالملاجئ، أو في علاجهم، وكانوا يُعتبرون، في السابق، مجموعة الداعرين أو مجموعة من الجانحين (من هنا قد تصدر ضدهم أحكام جد قاسية) - الحرق بالنار أحيانا، خلال القرن الثامن عشر - إلا أنها أحكام نادرة بالتأكيد). ومن الآن فصاعدا سوف ينظر إليهم، جميعا، على أساس أن لهم قرابة عامة مع الحمقى، باعتبارهم مرضى بالغريزة الجنسية. إلا أنه يحصل أن تظهر بعض الأجوبة على هيئة تحد، وهي أجوبة تعاملت مع مثل هذه الخطابات تعاملا حرفيا، ومن ثم تفادتها: أجل، نحن كما تقولون، هذا طبعنا، مرضا كان أم انحرافا، كما تريدون. إذا كنا كذلك فلنكنه، وإذا أردتم معرفة من نحن، سنقول لكم ذلك بأنفسنا، وبطريقة أحسن، هكذا ظهر أدب خاص بالشذوذ الجنسي في نهاية القرن التاسع عشر، وهو أدب جد مختلف عن حكايات الداعرين: فكر في أوسكار وايلد أو أندري جيد. إنه قلب استراتيجي لـ "نفس" إرادة الحقيقة.

- وهذا ما يحصل، في الواقع، لكل الأقليات، مثل النساء والشباب والسود الأمريكان. . .

- نعم، بالطبع. لطالما حاول الناس شبك النساء بحياتهن الجنسية. ولقرون لم يسمعن سوى : " ما أنتن إلا جنسكن". وهو جنس، يضيف الأطباء أنه هش ومريض على الدوام تقريبا، علاوة على أنه مولد للمرض. "ما أنتن إلا مرض الرجل". ولقد تسارعت هذه الحركة بالغة القدم حوالي القرن الثامن عشر، لتفضي إلى جعل المرأة موضوعا لعلم الأمراض، بحيث أصبح جسد المرأة شيئا يخص الطب بامتياز. وسأحاول لا حقا التأريخ لـ"علم أمراض النساء" الضخم هذا بالمعنى الواسع للكلمة.

ومن المعلوم أن الحركات النسوية قد ردت على التحدي: هل نحن جنس بطبيعتنا؟ إذن، فلنكنه، ولكن في تميزه، وخصائصه غير القابلة للاختزال. لنخرج بالخلاصات اللازمة، ولنخترع مجددا وجودنا الخاص، سياسيا واقتصاديا وثقافيا. . . وهي نفس الحركة دائما: أي الانطلاق من هذه الحياة الجنسية التي يراد استعمارهن فيها، واختراقها بهدف الوصول إلى أشكال أخرى من تأكيد الذات.

- هذه الإستراتيجية التي تصفها، وهي إستراتيجية ذات حدين، هل ما تزال، بعد، إستراتيجية للتحرر بالمعنى الكلاسيكي للكلمة؟ أم أنه من الأفضل القول بأن تحرير الجنس أصبح يعني، من الآن فصاعدا، كرهه وتجاوزه؟

- ثمة حركة ترتسم اليوم، يبدو لي أنها أخذت تتسلق العقبة المتمثلة في شعار "أبدا، مزيدا من الجنس"، و"أبدا،

مزيدا من الحقائق حول الجنس"، الذي رصدتنا له قرون خلت؛ إن الأمر يتعلق - لا أقول بـ "إعادة اكتشاف" بل بـ - صنع أشكال جديدة من اللذة والعلاقات والتعايش والروابط وصلات الحب والكثافات. وأتخيل أنني أسمع الآن زمجرة "مناهضة الجنس" (لست نبيا، وإنما أنا مشخص للأمراض على الأكثر)، كما لو أن ثمة مجهودا في الأعماق يهدف إلى زعزعة هذه "الصورة الجنسية" الكبرى التي تدفعنا إلى فك رموز الجنس كما لو كان السر الكوني.

- هل من علامات لهذا التشخيص؟

- سأكتفي بذكر حكاية، لقد ألف كاتب شاب، هو هيرفي غيبير، حكايات للأطفال رفضها جميع الناشرين، فكتب نصا آخر، لامعا وذا مظهر "جنسي" جدا. وكان هذا هو الشرط لإسماع صوته ونشر كتبه. وها هو ذا الكتاب منشور اليوم (كتاب "الموت الدعاية")، إقرأه، وسترى أنه يعاكس - فيما يبدو لي - الكتابة الجنسية الصورية التي كانت بمثابة قانون للأدب الإباحي، بل وللأدب الرفيع أحيانا: أعني المضي تدريجيا إلى ذكر ما لا يمكن ذكره في الجنس. فمنذ البدء يختار هيرفي غيبير الأسوأ والأقصى: "تريدون مني الكلام عنه، حسنا سأفعل وستسمعون أكثر مما سمعتم من قبل". ومن هذه المادة الشائنة بنى أجسادا، وسرابات وقصور وتلاحمات وحنانات وأجناسا وثُمالات، وهكذا تبخر معامل الجنس الثقيل. هذا ليس غير مثال من أمثلة التحدي "المناهض للجنس"، التي قد نجد لها علامات أخرى. ربما كان هذا نهاية لصحراء الحياة الجنسية

الرتيبة، ونهاية لمملكة الجنس.

- شريطة أن لا نكون مرصودين للجنس، ومربوطين به كما لو كان قدرا. وذلك منذ الطفولة، كما يقال...

- بالضبط، انظر إلى ما يجري بخصوص الأطفال. يقال أن حياة الأطفال هي حياتهم الجنسية من قنينة الرضاع إلى سن البلوغ لا يتكلم الناس إلا عن ذلك، وخلف الرغبة في تعلم القراءة أو تذوق الأشرطة المصورة، لا يوجد غير الحياة الجنسية. طيب، أأنت متيقن أن هذا النوع من الخطاب هو خطاب تحرري فعلا؟ أأنت متيقن من أنه لا يحبس الأطفال داخل نوع من العزلة الجنسية؟ ماذا لو أنهم يستخفون بهذا كله؟ ماذا لو أن الحرية في ألا يكبروا تعني بالنسبة لهم، وبالضبط، عدم الخضوع لقانون الحياة الجنسية ومبدئها وللأفكار المبتذلة، والمضجرة جدا في النهاية، حولها؟ وإذا ما وجدت علاقات متعددة الأشكال بالنسبة للأشياء والناس والأجساد، ألا يمكن أن تكون هذه هي الطفولة؟ ولطمأنة أنفسهم يسمي الكبار هذه الأشكال المتعددة انحرافا، وهكذا يصبغونها بلون جنسهم الكئيب.

- هل الطفل مضطهد، إذن، من طرف أولئك الذين يزعمون تحريره؟

- اقرأ كتاب شيرير وهوكنغيم: إنه يظهر جيدا أن للطفل نظام لذة خاصا تشكل خانة "الجنس"، بالنسبة إليه، سجنا حقيقيا.

- هل هذه مفارقة؟

- إن هذا يتحدر من الفكرة القائلة بأن الحياة الجنسية ليست هي ما تخشاه السلطة بالأساس، ولكنها تتجسد، بدون شك، في أشكال ممارسة هذه السلطة.

- ومع ذلك، انظر إلى الدولة السلطوية: هل يمكن لنا القول بأن السلطة فيها لا تمارس ضد الحياة الجنسية بل عبرها؟

- هناك واقعتان حديثتا العهد، متناقضتان في الظاهر. فمنذ ثمانية عشر شهرا تقريبا، شرعت الصين في حملة ضد العادة السرية عند الأطفال شبيهة في أسلوبها بما عرفه القرن الثامن عشر الأوروبي (أي بدعوى أنها تعيق العمل، وتفقد السمع، وتصيب النوع [البشري] بالتفسخ). وبالمقابل، سوف يستقبل الاتحاد السوفياتي قبل نهاية هذه السنة [1977]، ولأول مرة، مؤتمرا للمحللين النفسانيين (من المفروض أن يستقبلهم لأنه لا يتوفر على محللين نفسيين). هل هو التحرر؟ هل هو ذوبان للجليد من جهة اللاوعي؟ هل هو ربيع الليبيدو السوفياتية في مقابل تبرجز الصينيين الخلقي؟

أما أنا فأرى في حماقات بيكين البالية وفضول السوفييت المستحدث اعترافا مزدوجا بالواقع التالي، وهو أنه بالرغم من أن الحياة الجنسية في صياغتها وحظرها، والتصريح بها ومنعها، قد أصبح حلقة لا يمكن لأي نظام سلطوي حديث الاستغناء عنها؛ لنحذر، لنحذر من الاشتراكية ذات الوجه الجنسي.

- أي أن السلطة، بتعبير آخر، لم تعد، وبالضرورة، هي ما يمارس الرقابة والحبس؟

- قد أقول بوجه عام، أن المنع والرفض والحظر بعيدة عن أن تكون الأشكال الجوهرية للسلطة، فما هي إلا حدودها، وأشكالها الناقصة أو القصوى، إن علاقات السلطة هي علاقات إنتاجية قبل كل شيء.

- هذه فكرة جديدة بالنسبة لكتبك السابقة.

- لو أني كنت أرغب في لحظة توقف وانتحال تماسك وهمي شيئا ما، لكنت قلت لك إن هذا هو مشكلي الدائم؛ عواقب السلطة وإنتاج الحقيقة. إنني لم أشعر قط بارتياح إزاء هذا التصور الإيديولوجي الذي شدّ ما استعمل في السنوات الأخيرة، والذي استغل في تفسير الأخطاء والأوهام والتمثيلات الحاجبة، وباختصار، في كل ما من شأنه الحيلولة دون تشكيل خطابات حقيقية، كما استغل لإظهار العلاقة بين ما يجري في رؤوس الناس وموضعهم داخل علاقات الإنتاج. إنه، بشكل عام، اقتصاد اللاحقيقي. أما مشكلي فهو سياسة الحقيقي. وقد تطلب وعيي بذلك زمنا طويلا.

- لماذا؟

- لأسباب عديدة. أولا لأن السلطة في الغرب هي ما يتمظهر أكثر، وبالتالي هي ما يتخفى أحسن من غيره: إن ما يدعى "الحياة السياسية" منذ القرن التاسع عشر هو (وعلى نحو يكاد يماثل بلاط العصر الملكي) تلك الطريقة التي تبرز السلطة نفسها فيها. في حين أنها لا تمارس ضمن هذه الحياة، ولا بهذه الكيفية، ولربما كانت علاقة السلطة من بين الأشياء الأكثر خفاء داخل الجسم الاجتماعي.

ومن جهة أخرى، فإن نقد المجتمع، منذ القرن التاسع عشر، قد تم، وبالأساس، انطلاقا من الطابع الحاسم فعلا للاقتصاد. ولقد كان هذا تحجيما صحيا لـ "السياسي" بالتأكيد، ولكنه كان أيضا ميلا إلى إهمال علاقات السلطة الأولية التي يمكنها أن تكون مشكلة للعلاقات الاقتصادية.

أضيف إلى ذلك سببا ثالثا هو ذلك الميل المشترك لدى المؤسسات والأحزاب ولدى كل تيار ثوري نظري عملي، والذي يكمن في عدم رؤية السلطة إلا في شكل الدولة وأجهزتها.

الشيء الذي يقود، عندما يلتفت المرء إلى الأفراد، إلى اعتبار أن السلطة لا توجد إلا في أذهانهم (على شكل تصورات، وصيغ للقبول والاستبطان).

- **وماذا حاولت أن تقول في مواجهة هذا؟**

- أربعة أشياء: البحث عما يمكن أن يكون أكثر خفاء ضمن علاقات السلطة، ومعاودة الإمساك بهذه العلاقات إلى حدود البنيات التحتية الاقتصادية؛ ثم تتبعها لا في أشكالها المتعلقة بجهاز الدولة فحسب، بل في أشكالها المتعلقة بما تحت جهاز الدولة أو الموازية له؛ والتعرف عليها - أخيرا - في واقعها المادي.

- **انطلاقا من أية لحظة، أنجزت هذا النمط من التحليل؟**

- إذا ما أردت مرجعا مكتوبا، فأنا أحيلك على "الحراسة والقارب". قد يطيب لي القول أن ذلك تم انطلاقا من سلسلة من الوقائع والتجارب التي قيم بها منذ 1968 بخصوص الطب

النفسي وانحراف الشباب والتمدرس... الخ، لكن أعتقد أن هذه الوقائع لم تكن لتأخذ، قط، معناها وحدّتها لو لم يكن ثمة وراءها ظلان تائهان هما الفاشية والستالينية. فإذا ما جعل البؤس العمالي - وهو الوجود المتدني - فكر القرن التاسع عشر السياسي يدور حول الاقتصاد، فإن الفاشية والستالينية - وهما سلطتان مفرطتان تسببان القلق السياسي لمجتمعاتنا الراهنة.

من هنا تنبع مشكلتان هما: كيف تشتغل السلطة؟ وهل يكفيها استعمال المنع القوي لكي تؤدي عملها حقا؟ ثم: هل السلطة تنزل دوما من أعلى إلى أسفل ومن المركز إلى المحيط؟

- لقد لاحظت، في الواقع، ضمن كتابك "إرادة المعرفة" هذا التنقل، وهذا الانزلاق الجوهري الكامن في أنك قطعت الصلة بوضوح مع تلك النزعة الطبيعية الذائعة التي كانت هاجس كتبك السابقة.

- إن ما تسميه "نزعة طبيعية" يعني شيئين على ما أعتقد: يعني نظرية معينة، وفكرة تقول إن بإمكان المرء - وهو خاضع للسلطة وأشكال عنفها وحيلها - أن يتعرف على الأشياء ذاتها في حيويتها الأولية: يتعرف على عفوية الجنون خلف أسوار الملجأ، وعلى الحمى السخية للشباب الجانح عبر نظام العقوبات، وعلى طراوة الرغبة خلف الممنوع الجنسي. كما يعني، كذلك، خيارا جماليا - خلقيا معينا هو: إن السلطة شيء ضار، قبيح، فقير، عقيم، رتيب وميت. أما ما تمارس عليه السلطة فهو شيء حسن وطيب وغني.

- نعم، وهي موضوعة مشتركة بين تلك الصيغة الشائعة

للماركسية وبين النزعة اليسارية الجديدة، أعني القول بأنه: "تحت حجارة الشارع يوجد شاطئ".

- إذا شئت، هناك لحظات تكون هذه التبسيطات فيها ضرورية. ومن أجل قلب الديكور بين الحين والآخر، والانتقال من المع إلى الضد، تكون ثنائية من هذا النوع مفيدة مؤقتا.

- وبعدها تأتي لحظة التوقف، لحظة التأمل وإعادة التوازن؟

- بل تأتي، بالعكس، لحظة الحركية الجديدة والتنقل الجديد. ذلك أن حركات القلب هذه، والمتنقلة بين المع والضد، سرعان ما يصيبها التوقف، ولا تعود قادرة على غير تكرار نفسها مشكلة ما يدعوه جاك رانسيير "المعتقد (الدوسكا) اليساري". فما أن يشرع المرء في التغني، دون انقطاع، بنفس الأزمة من الأغنية المناهضة للقمع، حتى تتوقف الأمور في أمكنتها، ويصبح لأي كان أن يتغنى بنفس اللحن دون أن ينتبه إليه أحد. لقد كان هذا القلب للقيم والحقائق - الذي تكلمت عنه منذ لحظة - مهما طالما أنه لم يكتف برفع التحايا المجردة (من قبيل: يحيا الجنون، يحيا انحراف الشباب، يحيا الجنس)، بل سمح باستراتيجيات جديدة. إن ما يحرجني اليوم - ويؤلمني إلى حد ما - هو أن هذا العمل الذي استغرق إنجازه خمسة عشر عاما، تخللتها المصاعب في معظم الأحيان والوحدة في بعضها، إن هذا العمل لم يعد نافعا، بالنسبة للبعض، إلا باعتباره شارة انتماء، أي أن صاحبه يقف في "الجانب الصائب"، جانب الجنون والأطفال والانحراف والجنس.

- ألا وجود للجانب الصائب؟

- ينبغي الانتقال إلى الجانب الآخر من "الجانب الصائب"، ولكن بهدف العمل على الفكاك من تلك الأوليات، التي تظهر جانبين، وقصد إذابة الوحدة الزائفة، أي إذابة "الطبيعة" الوهمية لذلك الجانب الذي تبنيناه. ومن هنا إنما يبدأ العمل الحقيقي، عمل مؤرخ الحاضر.

- كثيرا ما عرّفت نفسك باعتبارك "مؤرخا". ما معنى ذلك؟ ولماذا تعتبر نفسك "مؤرخا" لا "فيلسوفا"؟

- إذا شئت تقديم المسألة بشكل يماثل في سذاجته خرافة أطفال، قلت بأن سؤال الفلسفة كان، ولأمد طويل، كما يلي: "ما هو الشيء الخالد وسط هذا العالم الذي يفنى فيه كل شيء؟ ومن نحن - نحن المحكوم علينا بالموت - بالنسبة لذلك الشيء الذي لا يفنى؟". ويبدو لي أن الفلسفة لم تكف، خلال القرن التاسع عشر، عن الاقتراب من السؤال التالي: "ما الذي يجري حاليا؟ ومن نحن، نحن الذين لعلنا لا شيء غير ما يجري حاليا، لا أقل ولا أكثر؟" إن مسألة الفلسفة هي مسألة هذا الحاضر الذي هو نحن. لهذا نرى الفلسفة اليوم سياسية كلها وتاريخية كلها. إنها السياسة المحايثة للتاريخ، والتاريخ الذي لا غنى عنه للسياسة.

- أليس ثمة اليوم، أيضا، عودة إلى أقدم الفلسفات وأكثرها ميتافيزيقية؟

- أنا لا أومن بأي شكل من أشكال العودة. سأقول لك شيئا واحدا فقط، وكأن الأمر يتعلق، إلى حد ما، بلعبة من

الألعاب. لقد كان على الفكر المسيحي، في قرونه الأولى، أن يجيب على السؤال التالي: " ما الذي يحدث الآن؟ ما هو هذا الزمان الذي نعيش فيه؟ كيف ومتى ستتم عودة المسيح التي وعد بها؟ ما العمل بهذا الزمن الذي يبدو فائضا؟ ومن نحن، نحن الذين نمثل هذا الممر؟ ".

ويمكننا القول، في المنحدر التاريخي، حيث على الثورة أن تأتي إلا أنها لم تأت بعد، بأننا نطرح ذات السؤال، أي: "من نحن، نحن الفائضين، في هذا الزمن الذي لا يحدث فيه ما ينبغي أن يحدث؟ ". إن الفكر الحديث كله، شأنه في ذلك شأن السياسة، كان محكوما من قبل مسألة الثورة.

- وهل ستواصل من جهتك، طرح مسألة الثورة والتفكير فيها؟ أما زالت، بالنسبة لك، المسألة الأبرز؟

- إذا كانت السياسة قد وجدت من القرن التاسع عشر، فسبب ذلك هو قيام الثورة. وليست هذه نوعا ولا منطقة من تلك. بل إن السياسة هي التي تموضع نفسها، دوما، بالنسبة للثورة. وعندما قال نابليون "إن السياسة هي الشكل الحديث للقدر: فإنه لم يفعل سوى استخلاص نتائج هذه الحقيقة، وذلك لأنه جاء بعد الثورة وقبل العودة المحتملة لثورة أخرى.

إن عودة الثورة هي مشكلتنا بالضبط. ومن الأكيد أنه لولاها لما كانت مسألة الستالينية سوى مسألة مدرسية - أي مجرد مشكل لتنظيم المجتمعات أو للتثبت من الخطاطة الماركسية. والحال أن الأمر مخالف لذلك في حالة الستالينية، وأنت تعرف أن المشكل كامن اليوم في تلك الرغبة في الثورة ذاتها.

- هل أنت ترغب في الثورة؟ هل أنت ترغب في شيء يتجاوز مجرى الواجب الخلقي الذي يدفع إلى النضال، هنا الآن، بجانب فلان وعلان، بجانب الحمقى والمعتقلين، المقهورين والبؤساء؟

- ليس لي من جواب، ولكني أعتقد، إن شئت، أن ممارسة سياسة غير سياسة السياسيين معناه أن نحاول - بما وسعنا من الصدق - معرفة ما إذا كانت الثورة مرغوبا فيها. معناه أن نستكشف تلك الكومة الترابية الرهيبة التي قد توقع السياسة.

- لكن إذا لم تكن الثورة مرغوبا فيها، فهل تبقى السياسة على نحو ما تقول؟

- لا، لا أعتقد ذلك، بل ينبغي اختراع سياسة أخرى، أو شيئا ما يعوضها، لعلنا نعيش نهاية السياسة. ذلك أنه إذا صح أن السياسة حقل فتحه وجود الثورة، وصح أنه لم يعد ممكنا طرح مسألة الثورة بهذه المصطلحات، فإن السياسة تضحى مهددة بالزوال في هذه الحالة.

- لنعد إلى سياستك، تلك السياسة التي سطرتها في كتابك "إرادة المعرفة". إنك تقول بأنه : "حيثما وجدت السلطة، توجد المقاومة" : ألست تعيد بذلك تلك الطبيعة التي كنت ترغب، منذ لحظة، في أبعادها؟

- لا أظن، لأن هذه المقاومة التي أتكلم عنها ليست جوهرا، وهي ليست سابقة على السلطة التي تواجهها. إنها مساوية لها في الامتداد ومعاصرة لها، قطعا.

- هل هي الصورة المقلوبة للسلطة؟ سيعني هذا نفس الشيء. دائما تلك الحجارة، حجارة الشارع، تحت الشاطئ...

- ولا هذا أيضا. ذلك أنه إذا لم تكن المقاومة سوى هذا فلن تقاوم. ولكي تقاوم ينبغي لها أن تكون مثل السلطة. لها من روح الاختراع، ومن الحركة والإنتاجية ما للسلطة. تنتظم وتتخثر وتتوطد مثلها، ومثلها - كذلك - تأتي "من تحت"، وتتوزع استراتيجيا.

- لكن القول "حيثما وجدت السلطة توجد المقاومة" هو من قبيل تحصيل الحاصل، وبالتالي...

- أبدا. فأنا لا أضع جوهرا للمقاومة في مقابل جوهر للسلطة. وأكتفي بقول أنه ما إن توجد علاقة سلطة، حتى توجد إمكانية للمقاومة. إن السلطة لا توقعنا قط في شباكها؛ وبإمكاننا دائما تعديل سيطرتها في شروط محددة وحسب إستراتيجية معينة...

- السلطة والمقاومة... التكتيك والاستيراتجيا... لماذا هذه الاستعارات الحربية في الخلفية؟ هل تعتقد أنه ينبغي التفكير في السلطة من الآن فصاعدا، في صيغة حرب؟

- لست أدري الكثير عن ذلك لحد الآن، ولكن هناك مسألة تبدو لي أكيدة وهي أننا لا نتوفر اللحظة، من أجل تحليل علاقات السلطة، إلا على نموذجين: النموذج الذي تقترحه علينا الحقوق (أي السلطة باعتبارها قانونا، وممنوعا ومؤسسة) والنموذج الحربي أو الاستراتيجي المعبر عنه في صيغة موازين

القوى. ولقد استعمل النموذج الأول بكثرة، وأعتقد أنه أظهر طابعه غير الملائم؛ ونحن نعلم أن الحقوق لا تصف السلطة.

أما النموذج الثاني فأعلم أن الناس يكثرون الحديث عنه بدوره، ولكنهم يقفون عند مستوى الكلمات، فيستعملون مفاهيم جاهزة أو استعارات (مثل "حرب الجميع ضد الجميع"، و"الصراع من أجل الحياة")، أو يستعملون خطاطات صورية (هناك، مثلا، ولع كبير بالاستراتيجيات - التي صارت آخر موضة - عند بعض علماء الاجتماع الاقتصاد، خصوصا الأمريكيين منهم). وأعتقد أنه يجدر بنا أن نحاول إحكام هذا التحليل لموازين القوى.

- أكان هذا التصور الحربي لعلاقات السلطة موجودا من قبل لدى الماركسيين؟

- إن ما يثيرني في التحاليل الماركسية هو كلامها الدائم عن "صراع الطبقات"، إلا أن هناك كلمة، ضمن هذا التعبير، لا تحظى بغير اهتمام ضئيل وهي كلمة "صراع". ولكن يجب التمييز هنا أيضا. لقد ألح أعظم الماركسيين (ابتداء من ماركس) شديد إلحاح على المشاكل "العسكرية" (الجيش باعتباره جهازا من أجهزة الدولة، الانتفاضة المسلحة، الحزب الشيوعي)، ولكنهم عندما يتكلمون عن "صراع الطبقات" بوصفه محركا للتاريخ، فإنهم ينشغلون، خاصة، بمعرفة ما هي الطبقة وأين تقع ومن تشمل، وذلك دون التطرق، قط، لماهية الصراع بشكل ملموس. يضاف إلى ذلك تحفظ آخر هو أن النصوص الأدق - من بين ما كتبه ماركس - ليست هي النصوص النظرية

وإنما هي النصوص التاريخية.

- هل تعتقد أن بإمكان كتابك سد هذه الثغرة؟

- ليس لدي هذا الزعم. وبصفة عامة، أعتقد أن المثقفين - إذا ما كان لهذه الفئة من وجود أو إذا ما كان لها أن تستمر في الوجود، وهذا أمر غير أكيد، أو لعله من غير المرغوب فيه أعتقد أن المثقفين صاروا يتخلون عن وظيفتهم النبوئية القديمة.

ومن هنا فأنا لا أفكر، فقط، في ادعائهم التنبؤ بما سيحدث، ولكني أفكر كذلك في وظيفة المشرع التي طالما تمنوها: " هذا ما يجب فعله، هذا هو الطريق القويم، اتبعوني. وفي خضم الاضطراب الذي تعيشون فيه جميعا، ها أنذا أدلكم على النقطة الثابتة، التي هي النقطة التي أقف فيها". إن الحكيم الإغريقي والنبي اليهودي والمشرع الروماني تمثل نماذج طالما سكنت أذهان كل من يمارسون اليوم مهنة الكلام والكتابة. وإني أحلم بالمثقف الذي يحطم البديهيات والأفكار الكونية؛ ذلك المثقف الذي يحدد ويكشف - ضمن عُطالات الحاضر وإكراهاته - نقط الضعف، والمنافذ، وخطوط القوة، المثقف الذي يتنقل باستمرار دون أن يعرف بالضبط أين سيكون ولا ما سيفكر فيه غدا، لأنه مغرق الانتباه في الحاضر؛ المثقف الذي يساهم، حيثما عبر، في طرح السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كانت الثورة شيئا يستحق العناء المبذول من أجله، وأية ثورة (أعني: أية ثورة أو عناء)، مع العلم أنه لا أحد يستطيع الإجابة على هذا السؤال غير أولئك الذين يقبلون التضحية بحياتهم من أجل إنجازها [الثورة].

أما فيما يتعلق بجميع أسئلة التصنيف أو البرنامج التي تطرح علي من قبيل: "هل أنت ماركسي؟"، "ماذا عساك تصنع لو كانت السلطة بيدك؟"، "من هم حلفاؤك وما هي انتماءاتك؟"؛ فإنها أسئلة ثانوية، حقا، بالقياس إلى السؤال الذي أشرت إليه: وذلك لأنه سؤال اليوم.

نقل النص عن الفرنسية: مصطفى كمال
نشر الحوار بـ "النوفيل أوبسرفاتور" عام 1977

بصدد نسابة فلسفة الأخلاق
(نظرة عن عمل قيد الانجاز)(*)

ميشال فوكو

(يحاوره: هوبير دريفوس وبول رابيناو)

١ - تاريخ المشروع:

- نشر الجزء الأول من كتاب "تاريخ الحياة الجنسية" سنة 1976، ومنذ ذلك الحين لم يصدر أي جزء آخر. ألا زلت تعتقد بأن فهم الحياة الجنسية مسألة مركزية لفهم من نحن؟

- يجب أن أعترف بأني أهتم بالمشاكل التي تطرحها تقنيات الذات، أو بأشياء من هذا القبيل، أكثر بكثير من اهتمامي بالحياة الجنسية... فالحياة الجنسية مسألة جد رتيبة!

- يبدو أن الإغريق لم يهتموا بها قط، هم أيضا.

- لا، فالحياة الجنسية لم تثر اهتمامهم، بلا شك، أكثر

(*) نشر الحوار ضمن كتاب "ميشال فوكو: مسار فلسفي" (Michel Foucault: Un parcours philosophique) لكل من هيوبرت دريفوس (H. Dreyfus) وبول رابيناو (P. Rabinow) الصادر عن دار غاليمار للنشر ضمن سلسلة: مكتبة العلوم الإنسانية، باريس 1984، ص. ص: 322 - 346.(ترجمت الكتاب عن الانجليزية: فابيان دوران بوغاير (Fabienne Durand-Bogaert)، وأما الحوار فترجمه جيل باربوديت (G. Barbedette).

مما أثاره الغذاء أو النظام الغذائي. وأظن أن من المفيد جدا دراسة كيف تم المرور، بشكل بطيئ وتدريجي، من الحظوة التي كان يتمتع بها الغذاء، وقد كانت عامة في اليونان، إلى اهتمام فضولي بالحياة الجنسية. وقد كان الغذاء، في بداية العهد المسيحي، لازال يحظى بأهمية كبيرة. أذكر، مثلا، أن الهم في قوانين الحياة الرهبانية كان ولا يزال وسيظل، هو الغذاء. بعد ذلك نلاحظ حصول تحول بطيئ جدا في العصور الوسطى، حيث صارت المسألتان [الغذاء والحياة الجنسية] في وضعية متوازنة بعض الشيء، لكن بعد القرن السابع عشر، تغلبت الحياة الجنسية. وقد استعمل فرانسوا دوسال (F. de Salles) الغذاء كتعبير مجازي عن الشهوة.

- ومع ذلك فإن "استعمال اللذات"، وهو الجزء الثاني من "تاريخ الحياة الجنسية" يكاد يقتصر - لنقل الأشياء كما هي - على الحياة الجنسية وحدها فقط.

- نعم، من بين الأسباب العديدة التي جعلتني أواجه مشاكل عدة مع هذا الكتاب أنني ألفت، في البداية، كتابا حول الحياة الجنسية، طرحته جانبا فيما بعد، وألفت كتابا عن مفهوم الذات وتقنيات الذات اختفت فيه هذه الحياة، ثم وجدت نفسي مضطرا، للمرة الثالثة، إلى إعادة تأليف كتاب حاولت فيه إقامة توازن بين هذا وذاك. إن ما صدمني، وأنا أتصفح تاريخ الحياة الجنسية هذا هو الاستقرار النسبي للقيود والحرمات عبر الزمن: لم يكن الرجال، قط، أكثر إبداعا لممنوعاتهم منهم للذاتهم. لكني أظن أن الكيفية التي أدخلوا بها هذه المحرمات في علاقة

الذات كيفية مختلفة تماما. لا أعتقد في استحالة العثور على أي أثر لما يمكن تسميته بـ "الضبط"، مثلا، في أخلاق القدماء الفلسفية. والسبب هو أن الغاية الرئيسية، أن الهدف الأساسي الذي تبحث عنه الأخلاق كان ذا طبيعة جمالية. ذلك أن هذا النوع من الأخلاق كان مجرد مشكل اختيار شخصي، أولا، ثم أنها كانت مخصصة لعدد قليل من الناس. ولم يكن المراد، آنذاك، توفير نموذج في السلوك للناس جميعا. فكان [ذلك النوع من الأخلاق] اختيارا شخصيا يهم نخبة محدودة. وهذا الدافع إلى هذا الاختيار هو الرغبة في حياة جميلة، وفي ترك ذكرى حياة جميلة للآخرين. إلا أنه كانت هناك، مع استمرارية الموضوعات والقواعد، تعديلات، حاولت توضيحها، تمس أنماط تكون الذات الأخلاقية.

- لقد تمكنت، إذن، من إقامة التوازن في عملك بالمرور من دراسة الحياة الجنسية إلى دراسة تقنيات الذات؟

- حاولت إعادة التوازن إلى مشروعي برمته حول سؤال بسيط: لماذا نجعل من السلوك الجنسي مسألة أخلاقية، بل ومسألة أخلاقية مهمة؟ فمن بين التصرفات البشرية نجد العديد منها موضوعا لانشغال أخلاقي ضمن مجتمع ما، كما يؤلف العديد منها "سلوكا أخلاقيا". لكن ليس كلها، وليس كلها بنفس الطريقة. لقد سبق أن ذكرت أن الغذاء: الذي كان ميدانا أخلاقيا هاما في الماضي، إلا أنه الآن موضوع صحي على الخصوص (أو على الأقل موضوع لهذا الانعطاف الأخلاقي الذي هو الصحة). يمكن أن نأخذ أيضا مثال الاقتصاد أو الكرم

أو الإنفاق، الخ، أو الغضب (الذي كان مجالا هاما جدا للسلوك الأخلاقي في العصور القديمة). أردت، إذن، أن أدرس كيف يصبح النشاط الجنسي "مشكلة أخلاقية"، وذلك عبر تقنيات الذات التي تسمح بضمان التحكم في اللذات والرغبات.

- كيف وزعت عملك؟

- [لقد وزعته إلى] جزء عن أَشْكَلة النشاط الجنسي في الفكر الإغريقي الكلاسيكي بخصوص الغذائي والاقتصادي والايروسي، هو استعمال اللذات؛ ثم إعادة صياغة هذه الموضوعات نفسها في القرنين الأولين للإمبراطورية الرومانية: كتاب الانشغال بالذات، ثم أَشْكَلَة النشاط الجنسي في مسيحية القرن الرابع والخامس: اعترافات الجسد.

- وماذا سيأتي بعد ذلك، هل سيكون ثمة كتب أخرى عن المسيحيين بعد إكمالك لهذه الكتب الثلاثة؟

- أوه، سأهتم بنفسي أولا!... لقد أعددت مخططا إجماليا، صيغة أولية لكتاب عن الأخلاق الجنسية في القرن السادس عشر، حيث تعتبر مشكلة تقنيات الذات والفحص الذاتي والمسؤولية الأخلاقية هامة جدا، سواء بالنسبة للكنيسة البروتستانتية أو الكاثوليكية. إن ما يثير انتباهي هو أن الناس، في أخلاق الإغريق، كانوا يهتمون بسلوكاتهم الأخلاقية، بفلسفة أخلاقهم، بعلاقاتهم بذواتهم وبالآخرين، أكثر من اهتمامهم بالمشاكل الدينية، لنأخذ هذه الأمثلة: ماذا يحصل بعد الموت؟ ما هي الآلهة؟ هل تتدخل في الوجود أم لا؟ هذه مسائل تافهة جدا بالنسبة لهم، وغير مرتبطة بالأخلاق والسلوك الأخلاقي

مباشرة. ثم أن هذه الأخلاق لم تكن مرتبطة بأي نظام مؤسساتي أو اجتماعي، أو بأي نظام شرعي على الأقل: فالقوانين الرادعة للسلوكات الجنسية السيئة، مثلا، كانت نادرة جدا أو قليلة الإرغام. وأن ما يشغلهم أكثر، أخيرا، أن موضوعهم الكبير، هو تأسيس نوع من الأخلاق كانت بمثابة علم جمال الوجود.

وهكذا فأنا أتساءل عما إذا لم يكن مشكلنا اليوم، وبكيفية ما، هو نفس المشكل [القديم]، مادام أغلبنا لا يؤمن بإمكان تأسيس أخلاق على الدين، ولا يريد نظاما شرعيا يتدخل في حياتنا الأخلاقية، الشخصية والحميمة. إن حركات التحرر حديثة العهد تعاني من افتقادها لمبدأ تؤسس عليه إنشاء لأخلاق جديدة. وهي في حاجة إلى أخلاق، لكنها لا تستطيع أن تجد سوى تلك التي تقوم على معرفة علمية مزعومة لما هي الأنا، والرغبة واللاوعي، الخ.

- هل تظن أن الإغريق يقدمون اختيارا آخر، جذابا ومقبولا؟

- لا! أنا لا أبحث عن حل تعويضي؛ ونحن لا نعثر على حل لمشكلة ما في حل مشكلة أخرى طرحت في عصر آخر من طرف أناس مختلفين [عنا]. وإن ما أريد القيام به ليس تاريخا للحلول.

أظن أن العمل الذي ينبغي لنا القيام به، هو عمل أَشْكَلَة، عمل أَشْكَلَة دائمة، وإن ما يحصر الفكر هو القبول، ضمنا أو صراحة، بصيغة من الأشكلة، والبحث عن حل يمكن أن يحل مكان الحل الذي نقبل به. في حين أنه إذا كان لعمل الفكر

معنى، مختلف عن ذاك الذي يكمن في إصلاح المؤسسات والقوانين، فهو إعادة تناول الطريقة التي يؤشكل بها الناس سلوكهم، من الجذور (نشاطهم الجنسي، ممارستهم الزجرية، موقفهم من الجنون، الخ). وقد يحصل أن يفهم الناس مجهود إعادة الأشكلة هذا باعتباره "نزعة مضادة للإصلاح"، تقوم على التشاؤم من النوع القائل "بألا شيء سيتغير". لكن العكس هو الصحيح، فالإنسان كائن مفكر عن طريق تشبثه بالمبدأ، حتى في أبكم ممارساته، كما أن الفكر ليس هو ما يدفعنا إلى الإيمان بما نفكر فيه ولا في القبول بما نعمله؛ وإنما هو ما يجعلنا نؤشكل حتى ماهيتنا نحن بالذات. ليس عمل الفكر هو التشهير بالشر الذي يسكن، سرا، كل ما يوجد، ولكنه استشعار الخطر الذي يهدد كل ما هو معتاد، وجعل كل ثابت صلب إشكاليا. إن "تفاؤل" الفكر، إذا أردنا استعمال هذه الكلمة، هو أن يعرف بألا وجود لعصر ذهبي.

2 – لماذا لم يكن العالم القديم عصرا ذهبيا، بل كان، مع ذلك، ما يمكن استخراجه منه.

– لم تكن حياة الإغريق، إذن، مطلقة الكمال، ومع ذلك فإنها لازالت تبدو اقتراحا مضادا مغريا في مواجهة تحليل المسيحيين المستمر لذواتهم.

– كانت أخلاق الإغريق أخلاق مجتمع رجولي بالأساس، كانت النساء فيه "مضطهدات" ولم تُعْطَ للذة النساء فيه أية أهمية، كما أن حياتهن الجنسية لم تُحدد إلا من موقع تبعيتهن للأب الوصي أو الزوج.

- كانت النساء، إذن، مُخْضَعات، لكن الشذوذ الجنسي كان مدمجا [في المجتمع] بشكل أفضل مما هو عليه اليوم.

- يمكن أن يذهب الفكر بنا، فعلا، بهذا الاتجاه، مادام هناك أدب هام وضخم عن حب الغلمان ضمن الثقافة اليونانية. إن بعض المؤرخين يقولون: "هاهو ذا الدليل على حبهم للغلمان"، أما أنا فأقول بأن هذا الأدب إنما يدل، بحق، على إن حب الغلمان كان يطرح عليهم مشكلة ما. لأنه لو لم يكن كذلك مشكلا لتحدثوا عن علاقات الحب هذه بنفس العبارات التي تحدثوا بها عن علاقة الحب بين الرجال والنساء. وقد كان المشكل يكمن في الآتي: في أنهم لم يكن بإمكانهم قبول أن يصبح غلام شاب مخضَعا ومستعمَلا باعتباره موضوعا للذة، هو الذي سيصبح، من حيث المبدأ، مواطنا حرا. أما المرأة والعبد فبإمكانهما أن يكونا مستسلمين، مادام ذلك طبعهما ووضعهما. إن كل هذا التفكير وهذه الفلسفة حول حب الغلمان وكل هذه الممارسات "الغزلية" التي طوّرتها بخصوصهم، تأتي لتدل على أنهم لم يتمكنوا من إدماج هذه الممارسة، فعلا، في دورهم الاجتماعي. إن كتاب بلوتارك عن الشهوة الجنسية (Erotikos) يبرز أن الإغريق لم يتمكنوا من تصور مجرد تبادل اللذة بين رجل وغلام. وإذا كان بلوتارك يرى أن حب الغلمان يطرح مشكلا، فإنه لا يقصد بذلك أن بإمكان حب الغلمان أن يكون مضادا للطبيعة ولا أي شيء من هذا القبيل. إنه يقول: "لا يمكن أن يوجد أي تبادل في العلاقات الجسدية بين رجل وغلام".

- ألا تكون الصداقة هنا جد ملائمة. إذ يبدو أن هذا هو وجه الثقافة الإغريقية الذي تحدث لنا أرسطو عنه، لكنك لم تتحدث عنه مع أن له أهمية كبيرة جدا. إن الصداقة في الأدب الكلاسيكي، هي نقطة الالتقاء، ومحط الاعتراف المتبادل. وإذا كانت التقاليد لا ترى في الصداقة أكبر الفضائل، فإن قراءة أرسطو مثلها في ذلك مثل قراءة شيشرون تجعل بإمكاننا أن نستخلص أنها أكبر فضيلة، لأنها قارة وباقية، لأنها نزيهة ولا يمكننا شراؤها كما نريد، لأنها لا تنكر المنفعة ولا متع العالم، حتى وإن كانت تسعى خلف شيء آخر.

- مما له دلالة قوية أن الإغريق، عندما حاولوا دمج حب الغلمان والصداقة، كانوا مضطرين لتنحية العلاقات الجنسية جانبا... فالصداقة شيء متبادل، على عكس العلاقات الجنسية، إذا كان ينظر إلى هذه ضمن لعبة الاختراق الفاعلة أو المنفعلة. وأنا متفق كليا مع ما قلتم قبل قليل عن الصداقة، لكني أرى فيه تأكيدا لما أقوله عن الأخلاق الجنسية للإغريق: إذا كانت لكم صداقة ما، فإن من الصعب إقامة علاقات جنسية. فهناك، مثلا تصعد، بالنسبة لأفلاطون في محاورة فيدروس، رغبة جسدية متبادلة، لكنه تبادل يؤدي بالضرورة إلى تنازل مزدوج، وفي محاورة اكسانوفان يقول سقراط بأنه من الواضح أن الغلام، في علاقة رجل بغلام، ليس إلا متفرج على لذة الرجل. إن ما يقوله الإغريق عن حب الغلمان هذا يعني أنه لا يحب أخذ لذة الغلمان بعين الاعتبار، علاوة على أنه من العار، بالنسبة لغلام، بأن يحس بأية لذة جسدية في علاقته برجل.

- طيب: لنسلم بأن اللاتبادل قد طرح مشكلة بالنسبة للإغريق، ومع ذلك فإن هذا يبدو من نوع المشاكل التي يمكن حلها. لماذا يجب أن يكون هذا المشكل خاصا بالرجال؟ ولماذا لم تراع لذة النساء والغلمان دون قلب الإطار العام للمجتمع بصفة كلية؟ ألا يتأتى المشكل، في النهاية، من أن إدخال مفهوم لذة الآخرين يهدد النظام الأخلاقي والتراتبي كله بالانهيار؟

- بالتأكيد. فالأخلاق اليونانية عن اللذة مرتبطة بوجود مجتمع رجولي، بفكرة اللاتماثل، باستبعاد الآخر، بوسواس الاختراق، بهذا التهديد بحرمان المرء من طاقته... وكل هذا ليس جذابا جدا.

- نحن نتفق مع ذلك، لكن، إذا كانت العلاقات الجنسية غير متبادلة ومدعاة للألم، في الوقت ذاته، بالنسبة للإغريق، فإن اللذة، في حد ذاتها على الأقل، لم تطرح عليهم، فيما يبدو، أي مشكل.

- لقد حاولت أن أبيّن أن هناك توترا تصاعديا بين اللذة والصحة. ففكرة أن الجنس يتضمن أخطارا كانت في القرن الثاني للميلاد أقوى منها في القرن الرابع قبل الميلاد. يمكن الإشارة، مثلا، إلى أن أيبوقراط قد اعتبر العملية الجنسية متضمنة لخطر ما، كما ظن بأنه ينبغي الحذر كثيرا، وعدم إقامة علاقات جنسية في كل وقت، بل في بعض الفصول فقط، الخ. في حين صارت العملية الجنسية بالنسبة للطبيب في القرنين الأول والثاني للميلاد متضمنة لخطورة نسبية. وهنا أعتقد أن

التحول الكبير الذي حصل هو الآتي: لقد كانت العملية الجنسية، في القرن الرابع قبل الميلاد تعتبر فعلية، في حين صارت، عند المسيحيين، سلبية. وهناك تحليل جد هام ومتميز قام به القديس أوغسطين حول مفهوم الانتصاب. لقد كان الانتصاب علامة على الفعالية، علامة على الفعالية الحقيقية، بالنسبة لإغريق القرن الرابع قبل الميلاد. أما بالنسبة للقديس أوغسطين أو المسيحيين بعد ذلك، فلم يعد الانتصاب شيئا إراديا، بل علامة على حالة من السلبية - صار عقابا على الخطيئة الأصلية.

- مهما يَقُل المهتمون بالحضارة الهلِّينية من الألمان فإن اليونان الكلاسيكية لم تكن عصرا ذهبيا. ومع ذلك يمكننا، بكل تأكيد، استخلاص دروس من هذه المرحلة، أليس كذلك؟

- أظن أنه لا وجود لقيمة نموذجية في مرحلة هي غير مرحلتنا. . . لا يتعلق الأمر بالرجوع إلى حالة سابقة. إلا أننا أمام تجربة أخلاقية استتبعت تأكيدا شديدا على اللذة واستعمالها. إذا قارنا هذه التجربة مع تجربتنا، حيث الناس جميعا - الفيلسوف مثل المحلل النفساني - يفسرون كيف أن المهم هو الرغبة، وأن اللذة لا تمثل شيئا، فإنه يصبح بإمكاننا التساؤل عما إذا لم يكن هذا الفصل حدثا تاريخيا لا ضرورة له ولا رابط يربطه لا بالطبيعة البشرية ولا بأية ضرورة أنتروبولوجية.

- لكن سبق أن فسرت ذلك في "إرادة المعرفة" عن طريق معارضتك لعلمنا الجنسي بالفن الأيروسي (Arserotica) الشرقي.

- من بين النقط الكثيرة التي لم تكن دقيقة بما فيه الكفاية، ما قلته عن هذا الفن الأيروسي. لقد قابلته بعلم جنسي (Scientia sexualis). لكن يجب أن نكون أكثر دقة. فلم يكن لدى الإغريق ولا لدى الرومان أي فن أيروسي يمكن مقارنته بالفن الأيروسي لدى الصينيين (أو، لنقل، إن ذلك لم يكن شيئا هاما جدا في ثقافتهم). لقد كان لهم فن العيش (techné tou biou) الذي يلعب فيه اقتصاد اللذة دورا كبيرا جدا. وفي "فن العيش" هذا سرعان ما أصبح المفهوم الذي يجب ممارسة تحّكم تام في الذات بمقتضاه، المشكل الرئيسي. وكوّن التأويل المسيحي للذات تأسيسا جديدا لهذا الفن (techné).

- لكن، بعد كل ما ذكرته عن هذا اللاتبادل وعن وسواس الصحة ذاك، ماذا يمكننا أن نعرف عن هذه الفكرة الثالثة؟

- ثمة أشياء كثيرة تهمني في هذه الفكرة عن فن العيش. فمن جهة [نجد] هذه الفكرة - التي ابتعدنا عنها الآن بعض الشيء - وهي أن العمل الذي يجب علينا القيام به ليس فقط، ليس بالأساس، شيئا (موضوعا، نصا، ثروة، اختراعا، مؤسسة) قد نتركه خلفنا، وإنما هو، وبكل بساطة، حياتنا ونحن بالذات. ليس ثمة، أثر فني ولا فن إلا حيث ينفلت شيء ما من أخلاقية مبدعه. أما بالنسبة للقدماء فينطبق فن العيش، عكس ذلك، على هذا الشيء العابر الذي هو حياة الشخص الذي يستخدمه، مع احتمال أن يترك وراءه، في أحسن الأحوال، أثرا لسمعة أو علامة سمعة ما، أن يكون على الحياة أن تصير عملا فنيا لأنها زائلة، إن هذه لموضوعة رائعة.

ومن جهة أخرى، يبدو لي أن تطورا قد طرأ على موضوعة "فن العيش" هذه خلال العصور القديمة. لقد أثار سقراط الانتباه. منذ ذلك العهد، إلى أن هذا الفن ينبغي أن يخضع، قبل كل شيء، للانشغال بالذات. لكنه [يذكر] في محاورة ألقبيادس أنه ينبغي للمرء "أن يعتني بذاته" لكي يكون مواطنا صالحا، وليكون قادرا على التحكم في الآخرين. وأظن أن هذا الانشغال بالذات أخذ يستقل بذاته إلى أن صار غاية في حد ذاته. وقد كان سنيكا يستعجل شيخوخته كي يتمكن، أخيرا، من الاهتمام بذاته.

- كيف عالج الإغريق مسألة الانحراف عن المألوف؟

- لم يكن التمييز الكبير، في الأخلاق الجنسية للإغريق، قائما بين الناس الذين يفضلون النساء وأولئك الذين يفضلون الغلمان، ولا بين اللذين يمارسون الجنس بطريقة وبين الذين يمارسونه بطريقة أخرى، بل كان مسألة كمّ، مسألة فعالية وسلبية، مسألة هل أنت عبد رغباتك أو سيدها؟

- وما قولهم في الإنسان الذي يكثر من ممارسة الجنس إلى حد تعريض صحته للخطر؟

- لقد كانوا يعتبرون ذلك غرورا وإفراطا. ليس المشكل مشكل انحراف واستقامة، بل مشكل إفراط واعتدال.

- وماذا كانوا يفعلون بهؤلاء الناس؟

- كانوا يظنونهم بشعين وكريهين وذوي سمعة سيئة.

- ألم يحاولوا علاجهم أو إصلاحهم؟

- كانت هناك تمارين يهدف من ورائها إلى اكتساب سيطرة

على الذات. كان يجب على الإنسان في رأي إبكتيت أن يصبح قادرا على رؤية فتاة جميلة أو غلام جميل دون الإحساس بأي رغبة نحوها أو نحوه.

كان الزهد الجنسي في المجتمع اليوناني ترفا، ورقّة فلسفية، وكان يقوم به، في الغالب، أناس ذوو ثقافة عالية. كانوا يريدون، عن طريق هذا الزهد، إعطاء كثافة أكبر لحياتهم وجمالا أكبر. وقد رأينا نفس الشيء، بطريقة ما، في القرن العشرين، عندما حاول الناس التخلص من الضغوط الجنسية التي كان يفرضها عليهم المجتمع، لكي تصير حياتهم أغنى وأجمل، ولو عاش [أندريه] جيد في اليونان لكان فيلسوفا زاهدا.

- كان الإغريق متقشِّفين لأنهم سعوا إلى امتلاك حياة جميلة. ونحن نسعى اليوم إلى تحقيق ذواتنا بفضل دعم علم النفس.

- بالضبط. أظن أنه ليس ضروريا أن نربط المشاكل الأخلاقية بالمعرفة العلمية. ومن بين الابتكارات الثقافية للإنسانية ثمة العديد من الإجراءات، من التقنيات، من الأفكار، من الأواليات التي لا يمكن تحديد نشاطها حقا، إلا أنها تساعد على تكوين وجهة نظر ما، يمكن أن تكون مفيدة جدا لتحليل ما يجري حولنا اليوم أو لتغييره.

ليس مطروحا علينا الاختيار بين عالمنا وعالم الإغريق. لكن ما دمنا نستطيع ملاحظة أن بعض المبادئ الكبرى لأخلاقنا قد ارتبطت، في وقت من الأوقات، بجمالية وجود معينة، فإني

أظن أن هذا النوع من التحليل التاريخي يمكنه أن يكون مفيدا. لقد كنا على يقين، طيلة قرون، من أن هناك علاقات تحليلية بين أخلاقنا - أخلاقنا الفردية - وحياتنا اليومية [من جهة] وبين البنيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الكبرى [من جهة ثانية]؛ وأنه ليس بإمكاننا تغيير أي شيء في حياتنا الجنسية، مثلا، أو حياتنا العائلية، دون أن نعرض اقتصادنا أو ديموقراطيتنا للخطر، وأعتقد أنه علينا أن نتخلص من فكرة وجود رابط تحليلي وضروري بين الأخلاق والبنيات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية الأخرى.

- لكن أي نوع من الأخلاق يمكننا اليوم تأسيسه، ونحن نعلم أنه لا توجد بين الأخلاق والبنيات الأخرى رابطة ضرورية بل مجرد صلات تاريخية؟

- إن ما يحيرني هو كون الفن في مجتمعنا لم تعد له علاقة بغير الأشياء، لا بالأفراد أو الحياة؛ كما يحيرني كون الفن ميدانا متخصصا، ميدانا للاختصاصيين الذين هم الفنانون. لكن ألا يمكن لحياة كل فرد أن تكون عملا فنيا؟ لماذا تكون اللوحة أو البيت موضوعات فنية دون أن تكون حياتا كذلك؟

- هذا النوع من المشاريع شائع جدا في أماكن مثل مدينة "باركلي"، حيث يظن الناس أن كل ما يفعلونه - بدءا بما يتناولونه وقت الفطور، مرورا بممارسة الجنس على هذا النحو أو ذاك، وانتهاء باليوم نفسه والكيفية التي يُقضى بها - لا بد أن يجد شكلا مكتملا؟

- لكني أخاف ألا يظن الناس، في أغلب هذه الأمثلة،

أنهم إن كانوا يصنعون ما يصنعونه، وكانوا يعيشون بنفس الكيفية التي يعيشون بها، فلأنهم يعرفون الحقيقة عن الرغبة، عن الحياة، عن الطبيعة، عن الجسد، الخ.

- لكن إذا وجب أن يخلق الناس أنفسهم بأنفسهم دون اللجوء إلى المعرفة وإلى القوانين الكونية، ففيم يختلف تصورك عن الوجودية السارترية.

- يوجد لدى سارتر توتر بين تصور معين للذات وبين أخلاق معينة للأصالة. وإني أتساءل دائما عما إذا كانت أخلاق الأصالة هذه لا تُنازع، عمليا، فيما قيل عن تعالي الأنا. إن موضوعة الأصالة تحيل صراحة أو ضمنا على نمط كينونة الذات المحددة بمطابقتها لنفسها. إلا أنه يبدو لي أن العلاقة بالذات يجب التوصل إلى وصفها حسب تعددات الأشكال التي لا تمثل "الأصالة" سوى إحدى صيغها الممكنة؛ يجب تصور أن العلاقة بالذات مبنيَة باعتبارها ممارسة يمكنها امتلاك نماذج ومطابقاتها ومتغيراتها، بل وإبداعاتها أيضا. إن ممارسة الذات ميدان معقد ومتنوع .

- يقودنا هذا إلى التفكير في هذه الملاحظة التي أبداها نيتشه في "المعرفة المرحة" (الفقرة 290) والتي تقول بأنه يجب على الإنسان أن يعطي لحياته أسلوبا "كُلفته تمرُّنٌ صبور وعمل دؤوب".

- نعم، إن وجهة نظري أقرب إلى نيتشه منها إلى سارتر.

3 – بنية التأويل النِّسابي:

- كيف يأخذ الكتابان الآخران: "استعمال اللذات"

و"اعترافات الجسد" مكانهما، بعد الجزء الأول من "تاريخ الحياة الجنسية"، داخل مشروعك حول النِّسابات؟

- هناك ثلاثة ميادين للنسابات: أولها انطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقاتها بالحقيقة، تمكننا من تأسيس أنفسنا كذوات معرفية؛ وثانيها انطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقاتنا بحقل من حقول السلطة، نتأسس فيه كذوات قيد الفعل في الآخرين؛ وأخيرا، أنطولوجيا تاريخية لعلاقاتنا بالأخلاق، تمكننا من تأسيس أنفسنا كفاعلين خلقيين.

هناك، إذن، ثلاثة محاور ممكنة من أجل نسابة معينة، وثلاثتهما كانت حاضرة، وإن بشكل غامض نوعا ما، في تاريخ الجنون، وقد درست محور السلطة في الحراسة والعقاب، والمحور الأخلاقي في تاريخ الحياة الجنسية.

ويتركز النظام العام للكتاب المتعلق بالحياة الجنسية حول تاريخ الأخلاق. وأظن أنه يجب التمييز، في تاريخ ما للأخلاق، بين القانون الأخلاقي والأفعال. فالأفعال أو السلوكات هي موقف الناس تجاه الأوامر الأخلاقية المفروضة عليهم. ومن هذه الأفعال يجب التمييز بين القانون الذي يحدد ما هي الأفعال المسموح بها أو الممنوعة وبين القيمة الإيجابية أو السلبية لمختلف المواقف الممكنة. لكن هناك مظهر آخر للأوامر الأخلاقية ليس معزولا، على العموم، بصفته تلك، إلا أنه هام جدا في الظاهر: إنه العلاقة بالذات التي ينبغي تأسيسها، تلك العلاقة بالذات التي تحدد كيف ينبغي للفرد أن يتأسس كذات أخلاقية [فاعلة] للأفعال الخاصة به. إن هناك، في هذه العلاقة،

أربعة مظاهر رئيسية. يهم المظهر الأول جانب الذات أو الترف الذي يرتبط بسلوك أخلاقي ما. سيقال، مثلا، وعلى وجه العموم، بأن الحقل الأخلاقي الرئيسي في مجتمعنا، بأن الجزء الذي تهمه الأخلاق أكثر، من ذواتنا، هو عواطفنا. لكن من الواضح، بالمقابل، إن القصد - من الزاوية الكانطية - أهم من العواطف. في حين أن المادة الأخلاقية من وجهة النظر المسيحية هي الشهوة بالأساس (الشيء الذي لا يعني أن الفعل كان عديم الأهمية).

- يمكن القول، إجمالا، أن [المادة الأخلاقية هي] الرغبة بالنسبة للمسيحيين، والقصد بالنسبة لكانط، والعواطف بالنسبة لنا اليوم.

- نعم، يمكن تقديم الأشياء، فعلا، بهذا الشكل. فليس نفس الجزء من ذواتنا أو من سلوكنا هو المتعلق دائما بالأخلاق. وإن هذا الوجه هو ما أدعوه بالجوهر الخلقي.

- أليس الجوهر الخلقي، إلى حد ما، هو ذات المادة التي ستعيد الأخلاق الاشتغال عليها من جديد؟

- نعم، هو ذاك. فالجوهر الخلقي عند الإغريق كان هو الأفعال المرتبطة، في وحدتها، باللذة والرغبة، كان هو ما أطلقوا عليه اسم المهيّجات الجنسية (Aphrodisia)، التي كانت مختلفة عن "الجسد" المسيحي نفس اختلافها عن الحياة الجنسية.

- ما هو الفارق الخلقي بين "الجسد" والمهيجات الجنسية؟

- سأتناول مثالا بسيطا. فعندما كان فيلسوف ما يحب غلاما دون أن يَقربَهُ، كانت لموقفه قيمة أخلاقة رفيعة، وكان الجوهر الخلقي لسلوكه هو الفعل المرتبط باللذة والرغبة. أما بالنسبة للقديس أوغسطين فمن الواضح جدا أن ما كان يضايقه، حين تذكره لمشاعر شبابه، هو أن يعرف بالضبط نوع الرغبة التي كان يحس بها، وهذا جوهر خلقي مختلف تماما.

أما المظهر الثاني للعلاقة بالذات فهو ما أسميه نمط الانقياد، أي النمط الذي على الأفراد، بحسبه، أن يعترفوا بالالتزامات الأخلاقية المفروضة عليهم، هل هو، مثلا، قانون إلهي أوحي به في نص من النصوص، أم هو قانون طبيعي يظل هو نفسه في كل حالة وبالنسبة لكل كائن حي؟ أم هو قانون عقلي؟ أم مبدأ جمالي للوجود؟

- حين تقول "عقلي" فهل تقصد علمي؟

- ليس بالضرورة. وهاكم مثالا [على ذلك]. إننا نجد عند إيزوقراط خطابا هاما جدا. يتعلق بنيكوكليس الذي كان ملكا على قبرص، والذي يشرح لماذا كان دائما وفيا لزوجته فيقول: "لأني ملك، ولأني شخص يقود الآخرين، ويحكم الآخرين، وعلي أن أبرهن بأني قادر على ذاتي". من الواضح أن قانون الوفاء هذا لا علاقة له بصيغة الرواقيين الكونية: يجب أن أكون وفيا لزوجتي لأني كائن بشري وعاقل. ونحن نرى، إذن، أن الكيفية التي قبل بها نيكوكليس والرواقي نفس القانون كيفية مختلفة جدا. وهذا ما أدعوه نمط الانقياد، وهو المظهر الأخلاقي الثاني.

- عندما يقول الملك "لأني ملك" فهل هذا علامة ودلالة على حياة جميلة؟

- إنه علامة حياة جمالية وسياسية في نفس الوقت، والاثنان مرتبطتان مباشرة. وفعلا، فإذا أردت أن يقبلني الناس ملكا يجب أن أتوفر على نوع من المجد يخلّدني، ولا يمكن فصل هذا المجد عن قيمته الجمالية. مما يعني أن السلطة السياسية والمجد والخلود والجمال أمور مرتبطة بعضها ببعض في لحظة معينة. إنه نمط الانقياد والمظهر الأخلاقي الثاني. أما المظهر الثالث فهو هذا: ما هي الوسائل التي نستطيع بفضلها تغيير ذواتنا لتصبح ذواتا عادية؟

- كيف نشتغل على الجوهر الخلقي؟

- نعم، ماذا نحن صانعون، سواء للتلطيف من رغباتنا وجعلها معتدلة، أو لفهم من نحن، أو للقضاء على رغباتنا أو لاستخدام رغبتنا الجنسية قصد تحقيق بعض الأهداف، مثل إنجاب الأطفال، الخ... أي كل بناء ذواتنا هذا الذاهب باتجاه سلوك أخلاقي ما. إنه المظهر الثالث الذي أدعوه ممارسة الذات أو الزهد - لكن الزهد بمعناه الواسع جدا.

أما المظهر الرابع فهو الآتي: ما نوع الوجود الذي نريد أن نكون عليه حين يصبح لنا تصرف أخلاقي؟ هل نريد، مثلا، أن نصبح أطهارا، خالدين، أحرارا، أسيادا لأنفسنا، الخ، وهذا ما يمكن أن ندعوه بالغائية الأخلاقية. لا يوجد، ضمن ما نسميه بالأخلاق، تصرف الناس الفعلي وحده فقط، كما لا توجد قوانين السلوك وقواعده فقط، بل توجد أيضا تلك العلاقة

بالذات التي تشمل المظاهر الأربعة التي عددتها منذ قليل.

- والمستقلة، كلها، عن بعضها البعض؟

- توجد بينها علاقات، ولكل واحد منها استقلال معين، في نفس الآن. يمكنكم أن تفهموا جيدا أنه إذا حددت الغائية الأخلاقية بالطهارة المطلقة، فإن نمط تقنيات ممارسات الذات وتقنيات الزهد، التي يجب استعمالها، لا يمكن أن تكون هي نفسها بالضبط، إلا إذا كان الهدف هو أن نصبح مسيطرين على سلوكنا.

والآن، إذا طبقتم هذا النمط من التحليل على الأخلاق الوثنية، وعلى أخلاق بداية العصر المسيحي، يبدو لي أننا سنشهد ظهور اختلافات ذات دلالة. فإذا اعتبرنا القانون وحده - أي ما هو دخيل وما هو غير ذلك - ، في المقام الأول، سنلاحظ أن رجال الأخلاق أو الفلاسفة قد أوصوا بثلاثة نماذج كبرى من الوصفات: يتعلق بعضها بالجسم - وهو اقتصاد السلوك الجنسي، الذي يمثل إنفاقا هاما، والحرص على أن تكون الممارسات الجنسية قليلة قدر الإمكان. أما الوصفة الثانية فتتعلق بالزواج، وتقول بالأ يدخل المرء في علاقات مع غير الزوجة الشرعية. وكما تقول، فيما يخص الغلمان، بالامتناع، قدر المستطاع، عن الأفعال الجنسية معهم. وإننا نجد هذه المبادئ، مع بعض المتغيرات، عند أفلاطون وعند الفيتاغوريين والرواقيين، الخ. . . إلا أننا نجدها في المسيحية أيضا، وفي مجتمعنا، كذلك، على وجه الإجمال.

ويمكن القول بأن القوانين، بحد ذاتها، لم تتغير في

الأساسي منها. لا شك أن بعض الممنوعات قد طرأ عليها تغير وأصبحت أكثر صرامة وقسوة. إلا أن الموضوعات ظلت ثابتة مع ذلك. والحال أني أظن بأن التغيرات الكبرى التي حدثت بين الأخلاق الإغريقية والأخلاق المسيحية لم تحصل في القانون، وإنما فيما أسميه فلسفة الأخلاق، التي هي العلاقة بالذات. وأقوم في كتاب استعمال اللذات بتحليل هذه المظاهر الأربعة للعلاقة بالذات من خلال موضوعات قساوة القانون الثلاثة: الصحة والزوجة والغلمان.

- هل يمكنك تلخيص كل هذا؟

- لنقل إن الجوهر الخلقي للإغريق كان هو المهيجات الجنسية، أما نمط الانقياد فكان اختيارا سياسيا جماليا. وكان شكل الزهد هو الفن (Techné) المستعمَل بحيث نجد فن الجسد أو هذا الاقتصاد للقوانين التي بواسطتها يحدد دور الزوج أو تلك الأيروسية باعتبارها شكلا من أشكال الزهد تجاه الذات في حب الغلمان، الخ؛ ثم تأتي الغائية التي كانت هي التحكم في الذات، هذه هي الوضعية التي تناولتها بالوصف في الفصلين الأولين من كتاب استعمال اللذات. وهناك، بعد ذلك، تحوّل وقع داخل هذه الأخلاق. وسبب هذا التحول هو التغير الذي طرأ على دور الرجال تجاه المجتمع، لا في بيوتهم وفي علاقاتهم بزوجاتهم فقط، بل وفي الساحة السياسية كذلك، ما دامت الدولة / المدينة قد اختفت، ومن أجل هذه الأسباب كلها، خضعت الكيفية التي كانوا ينظرون بها إلى أنفسهم، باعتبارهم ذواتا تتصرف سياسيا واقتصاديا، لتغيرات. ومن هنا

مصدر التغيرات [التي حصلت] في شكل بناء العلاقة بالذات وأهدافه. وإجمالا لا يمكن القول بأن السيطرة على الذات ظلت مرتبطة، ولزمن طويل، بإرادة ممارسة الهيمنة على الآخرين. وقد أصبحت غاية السيادة على الذات في الفكر الأخلاقي للقرنين الأولين [للمسيحية]، وبشكل متزايد، هي ضمان استقلالها تجاه الأحداث الخارجية وتجاه سلطة الآخرين.

إن ما حاولت توضيحه في هذه السلسلة من الدراسات هو التغيرات التي حصلت "تحت" القوانين والقواعد، في أشكال العلاقة بالذات، وفي ممارسات الذات المرتبطة بها. إنه تاريخ لا للقانون الأخلاقي بل للذات الأخلاقية.

فمن المرحلة الكلاسيكية، إلى الفكر اليوناني والروماني في الحقبة الإمبراطورية يمكن أن نلاحظ وجود تعديلات تتعلق خاصة بنمط الانقياد (مع ظهور تلك الموضوعة "الرواقية"، على الخصوص، على قانون كوني يُفرض، بنفس الطريقة على كل إنسان عاقل)، كما تتعلق بتحديد غائية أخلاقية (موضوعة في وضع استقلال، وخيرية (Agathéia)، ثم، من هذه الفلسفة اليونانية الرومانية إلى المسيحية، نرى موجة جديدة من التغيرات تتعلق، هذه المرة، بالجوهر الخلقي الذي سيحدد، من الآن فصاعدا، بالشهوة، كما تتعلق بأنماط الفعل في الذات - التطهير واستئصال الرغبات واستكناه الذات وتأويلها..

وإذا تحدثنا بشكل خُطاطي جدا أمكن القول بأن الأقطاب الثلاثة: للفعل واللذة والرغبة لم تقوّم على نفس النحو في الثقافات المختلفة. لقد كان الفعل هو الذي يشكل العنصر الهام

عند الإغريق وفي العصور القديمة عامة، وهو الذي كانت تجب مراقبته، وتحديد كمه وإيقاعه ومناسبته وظروفه، أما في فن الجنس عند الصينيين - إذا صدقنا فان غوليك (Van Gulik)(*) فقد كانت اللذة هي العنصر الهام، اللذة التي وجب رفعها وتكثيفها وتمديدها قدر الإمكان بتأخير الفعل نفسه إلى حد الامتناع عنه. وأما في فلسفة الأخلاق فإن أهم لحظة هي الرغبة: استكناهها، ومقاومتها، واقتلاع أدق جذورها؛ أما الفعل فيجب تملك القدرة على القيام به ولو دون الإحساس بأية لذة - أي بإلغائه قدر المستطاع، على كل حال.

4 - من النفس (Soi) الكلاسيكية إلى الذات (Sujet) الحديثة:

- ما هو انشغال الذات هذا الذي قررتم معالجته، بشكل منفصل، في كتاب "الانشغال بالذات"؟

- إن ما يهمني في الثقافة الهيلينية، وفي الثقافة الإغريقية - الرومانية منذ القرن الرابع قبل الميلاد إلى حدود القرن الثاني والثالث للميلاد، هو تلك القاعدة التي كان للإغريق عنها مصطلح محدد هو: (épiméléia héautou): الانشغال بالذات. وهذا لا يعني مجرد اهتمام الإنسان بذاته كما لا يتضمن ميلا لإبعاد كل شكل من أشكال الاهتمام أو الانتباه غير موجّه نحو الذات. فكلمة "الايبيميليا" قوية جدا في اللغة اليونانية، وتعني العمل والمثابرة والحماس من أجل شيء ما. ويستعمل

(*) مؤلف كتاب: الحياة الجنسية في الصين القديمة. صدرت ترجمة فرنسية عن غاليمار، باريس، 1971.

كزينوفان، مثلا، هذه الكلمة لوصف العناية التي يجدر بالإنسان أن يوليها لتراثه، كما أن مسؤولية ملك ما تجاه مواطنيه كانت من طراز "الايبيميليا". وما يفعله الطبيب عندما يعالج أحد المرضى يُعتبر أيضا "ايبيميليا"، إنها، إذن، كلمة تتعلق بنشاط واهتمام ومعرفة ما.

- لكن، أليست المعرفة التطبيقية وتقنية الذات اختراعين حديثين؟

- لا. فقد كانت مسألة المعرفة أساسية في الانشغال بالذات، لكن بصورة مغايرة تماما لصورة التقصّي الداخلي.

- إلا أن الفهم النظري، والفهم العلمي كانا ثانويين، ويحفزهما همّ خلقي وجمالي؟

- كان المشكل يكمن في تحديد ما هي أصناف المعرفة التي كانت ضرورية بالنسبة لـ "الايبميلياهيوتو". فعلى سبيل المثال، كانت المعرفة العامة بما كأنه العالم - ضرورته، والعلاقة بين العالم والآلهة - كل هذا كان مهما جدا بالنسبة للأبيقوريين، قصد التمكن من الاهتمام بالذات كما ينبغي. وقد كان كذلك مادة للتأمل: فبالفهم المضبوط لضرورة العالم كان يمكن التحكم في الأهواء بطريقة مُرضية أكثر. كما كانت علة السعي للاستئناس بالفيزياء أو علم الكون هي التمكن من الوصول إلى الاكتفاء الذاتي.

- في أي نطاق طور المسيحيون تقنيات جديدة للتحكم في الذات؟

- ما يهمني في هذا التصور الكلاسيكي للانشغال بالذات،

هو أن بإمكاننا أن نرى فيه ميلاد وتطور عدد معين من التقنيات الزهدية التي تعزى عادة إلى المسيحية. إن المسيحية تُتّهم، عموما، بأنها عوضت نمطا حياتيا إغريقيا رومانيا متسامحا، بشكل كاف، بنمط حياتي تقشفي يتميز بسلسلة من التخليات والتحريمات والممنوعات. لكن يمكن أن نلاحظ أن الشعوب القديمة، في هذا النشاط التي تمارسه الذات على نفسها، قد طوّرت عددا من ممارسات التقشف التي أخذها المسيحيون عنها مباشرة. ونرى أن هذا النشاط قد ارتبط تدريجيا بنوع من الزهد الجنسي الذي سرعان ما أعادت الأخلاق المسيحية تناوله مع تعديله. إن الأمر لا يتعلق بقطيعة أخلاقية بين عهد قديم متسامح ومسيحية قاسية.

- باسم ماذا يختار الإنسان نمط الحياة هذا ليفرضه على ذاته؟

- لا أظن أن الأمر يتعلق بالوصول إلى حياة خالدة بعد الموت، لأن هذه الأشياء لم تكن لتشغلهم بشكل خاص. بل كانوا يعملون، على عكس ذلك، بنيّة إضفاء بعض القيم على حياتهم (إعادة إنتاج بعض النماذج، أو ترك سمعة رائعة بعدهم، أو إعطاء أكبر قدر من الإشراق لحياتهم). كانوا يريدون أن يجعلوا من حياتهم موضوعا للمعرفة أو الفن (techné)، أن يجعلوا منها شيئا فنيا.

وتكاد هذه الفكرة تغيب عن أذهاننا في مجتمعنا، تلك الفكرة التي مفادها أن الأثر الفني الرئيسي الذي يجب الاهتمام به، والمنطقة الكبرى التي يجب على الإنسان فيها أن يطبق قيما

جمالية، هي ذاته، هي حياته الخاصة، هي وجوده. وسنصادف هذا من جديد في عصر النهضة، لكن بشكل مختلف، كما سنصادفه في تأنّق القرن التاسع عشر، إلا أنها لم تكن سوى فترات وجيزة.

- لكن، ألم يكن الانشغال بالذات عند الإغريق نسخة أولى من تركيزنا الذاتي الذي يعتبره الكثيرون مشكلا مركزيا لمجتمعنا؟

- فيما يمكن تسميته بالعبادة المعاصرة للذات يكمن الرهان في اكتشاف الإنسان لأناه الحقيقية عما يمكن أن يجعلها مظلمة أو مستلَبة، باستكناه حقيقتها بفضل معرفة سيكولوجية أو عمل تحليلي - نفسي. وهكذا فأنا لا أُماهي ثقافة العصور القديمة عن الذات بما يمكن تسميته العبادة المعاصرة للذات، بل أظن أنهما متعارضتان تعارضا كليا.

إنما حصل، هو، بالتدقيق، قَلبٌ للثقافة الكلاسيكية عن الذات. وقد تم ذلك في المسيحية عندما حلّت فكرة ذات يجب التخلي عنها - لأن الإنسان، في تشبثه بذاته كان يعارض مشيئة الله - محل فكرة ذات يجب بناؤها وخلقها كعمل فني.

- تتعلق إحدى الدراسات في "الانشغال بالذات" بدور الكتابة في تكون الذات. كيف يطرح أفلاطون مسألة علاقة الذات بالكتابة؟

- يجب التذكير، في البداية، بعدد معين من الأحداث التاريخية التي غالبا ما تُستصغر عندما تُطرح مسألة الكتابة؛ لنذكر، مثلا، بمسألة "الهيبومنيناتا" (les hypomnénata).

- هل يمكنك تدقيق ما هي "الهيبومنيناتا؟

- بالمعنى التقني يمكن أن تكون "الهيبومنيناتا" كتب حسابات، وسجلات عمومية، إلا أنها يمكن أن تكون، أيضا، كراسات شخصية تصلح لأخذ بعض النقط. وقد كان استعمالها، ككتب حياة أو دلائل سلوك، يبدو شائعا، على الأقل لدى جمهور متعلم معين. في هذه الكراسات كانت تُسجل استشهادات ومقتطفات من الكتب وأمثلة مستخلصة من حياة بعض الشخصيات المعروفة بهذا القدر أو ذاك، ونوادر وأقوال مأثورة وأفكار واستدلالات. لقد كانت تشكل ذاكرة مادية للأشياء كنزا مُراكما من أجل إعادة القراءة أو التأمل اللاحق. كما كانت تكوّن مادة خاما لكتابة رسائل أكثر منهجية تُعطى فيها الحجج والوسائل للصراع ضد هذا العيب أو ذاك (مثل الغضب أو الحسد أو الثرثرة أو التملق) أو لتجاوز حاجز ما (حِداد، منفى، إفلاس، نكبة).

- لكن كيف ترتبط الكتابة بالأخلاق وبالذات؟

- لا يمكن اكتساب أية تقنية، أية موهبة مهنية دون ممارسة، كما لا يمكن تعلم فن العيش (la techné tou biou) دون تمرين (askésis) يجب اعتباره تعليما ذاتيا: وقد كان هذا أحد المبادئ التقليدية الذي خصّته كل المدارس الفلسفية، ولمدة طويلة، باهتمام كبير. ومن ضمن كل الأشكال التي يأخذها هذا التدريب (الذي يشمل حرمان الذات والتذكارات واختبارات الوعي والتأملات والسكوت والإنصات للآخرين)، يبدو أن الكتابة - فعل الكتابة للذات وللآخرين - قد جاءت

لتلعب دورا هاما بشكل متأخرا جدا.

- أي دور نوعي لعبته هذه الكراسات عندما انتهت باكتساب أهمية في أواخر العصور القديمة؟

- يجب ألا نعتبر هذه "الهيبومنيناتا" مهما تكن شخصية، يوميات حميمة أو قصصا لتجارب روحية (تدوِّن الغوايات والصراعات الداخلية والسقطات والانتصارات) يمكن العثور عليها لاحقا في الأدب المسيحي. إنها لا تكون "قصة ذاتية"؛ وهدفها ليس إخراج خبايا النفس إلى النور حيث يكون للاعتراف - شفويا كان أو كتابيا - قيمة مطهِّرة. فالحركة التي تسعى لتحقيقها هي عكس هذا الأخير: إذ لا يتعلق الأمر بمطاردة المُطِلسم ولا بالكشف عما هو مخبوء وقول المسكوت عنه، وإنما يتعلق، على العكس من ذلك، بجمع ما سبق قوله: جمع ما كان ممكنا سماعه أو قراءته، وذلك بهدف بناء الذات لنفسها.

يجب إعادة موضعة "الهيبومنيناتا" داخل سياق توتر جد حساس في هذه الفترة؛ فداخل هذه الثقافة المتأثرة جدا بالتقليد وبقيمة "السابق قوله" المعترف بها وبتكرار الخطاب وممارسة "الاستشهاد" [من النصوص] الذي يحمل سمة العصر والسلطة، كانت أخلاق قيد التطور يوجهها انشغال الذات، بشكل مفتوح، نحو أهداف محددة مثل: الانطواء على الذات والحياة الداخلية وكيفية العيش مع الذات والاستقلال وتذوق الذات. هذا هو هدف "الهيبومنيناتا": أن تجعل من ذكرى عقل [اللوغوس] مجزّأ، منقول بواسطة التعليم أو السماع أو القراءة، وسيلة لربط علاقة، ملائمة وكاملة قدر الإمكان، بالذات.

- قبل أن نتطرق لما كانه دور هذه الكراسات في بداية العهد المسيحي، هل يمكنك أن تقول لنا فيم كان الزهد اليوناني - الروماني مختلفا عن الزهد المسيحي؟

- يمكن تسجيل الاختلاف حول النقطة التالية: لقد كانت مسألة" الطهارة" في العديد من الأخلاق القديمة قليلة الأهمية نسبيا. أكيد أنها كانت مهمة بالنسبة للفيتاغوريين داخل الأفلاطونية المحدثة، وأهميتها صارت تتضاعف في المسيحية. وفي وقت ما أصبح مشكل جمالية الوجود يغطيه مشكل الطهارة التي هي شيء آخر وتتطلب تقنية أخرى. فالطهارة مسألة أساسية في الزهد المسيحي. وكان لموضوع البكارة، مع نموذج الاستقامة الأنثوية، بعض الأهمية في بعض مظاهر الديانة القديمة، إلا أن هذه الأهمية تكاد تنعدم في الأخلاق، بحيث لم تكن المسألة تكمن في استقامة الذات تجاه الآخرين، بل في سيطرة الذات على نفسها. لقد كان هذا نموذجا رجوليا للسيطرة على الذات، وكانت المرأة التي تلتزم بعض الاعتدال رجولية تجاه نفسها مثلها مثل الرجل. وعبر موضعة الطهارة والبكارة التي قامت على نموذج الاستقامة الجسدية، صار مثال التقيد الجنسي مثالا أنثويا. لقد كان على هذه "الأنا" المسيحية الجديدة أن تصبح موضوع اختبار مستمر لأنها كانت موسومة، أنطولوجيا، بالشهوة ورغبات الجسد. انطلاقا من هذه اللحظة، لم يعد المشكل كامنا في إقامة علاقة مكتملة مع الذات، بل صار واجبا، على عكس ذلك، استكناه الذات بالذات، وهجر الذات.

ومن ثم لم يكن التعارض بين الوثنية والمسيحية متعلق بالتسامح والزهد بل بشكل من الزهد يرتبط بجمالية ما للوجود، وبأشكال أخرى من الزهد ترتبط بضرورة هجر الذات باستكناه حقيقتها الخاصة.

- كان نيتشه على خطأ، إذن، في "نسابة الأخلاق" عندما عزا إلى الزهد المسيحي الفضل في كونه جعل منا "مخلوقات قد تكون واعدة"؟

- نعم، أظن أنه ارتكب خطأ عندما عزا ذلك إلى المسيحية، آخذا بعين الاعتبار ما نعرفه عن تطور الأخلاق الوثنية بين القرن الرابع ق.م والقرن الرابع الميلادي.

- كيف تغيّر دور الكراسات عندما أعاد المسيحيون تناول التقنية الدافعة إلى استعمالها في علاقة الذات بنفسها؟

- لقد حصل تغيّر هام، هو أن تدوين الحركات الداخلية صار يبدو، حسب نص لأثاناس عن حياة القديس أنطوان، وكأنه سلاح المعركة الروحية: حين يكون الشيطان قوة تخدع الإنسان وتجعله ينخدع في ذاته (لقد خصص جزءا كبيرا من حياة أنطوان (Vita Antonii) لهذه الخدع) فإن الكتابة تشكل اختبارا ونوعا من حجر الزاوية: لإخراج حركات الفكر إلى النور، تقوم [الكتابة] بتبديد الظلام الداخلي الذي تحاك فيه مؤامرات العدو.

- كيف حصل تغير جذري مثل هذا؟

- لقد حصل فعلا تغير مأساوي ما بين "الهيبومنيناتا" التي ذكرها كزينوفان، حيث كان الأمر يتعلق بتذكر عناصر نظام أولي

فحسب، وبين وصف غوايات القديس أنطوان الليلية يمكن أن يذهب بنا الفكر إلى وجود مرحلة وسيطية في تطور تقنيات الذات، هي تعود المرء على تدوين أحلامه، ويوضح سينيسيوس بأن الإنسان كان عليه أن يضع كراسة بالقرب من فراشه ليسجل فيها أحلامه الشخصية، حتى يقوم بتأويلها بنفسه: حتى يكون عراف نفسه.

- لكن فكرة التأمل في الذات التي تسمح لك بتبديد الظلمة داخل ذاتك والوصول إلى الحقيقة كانت حاضرة، على كل حال، عند أفلاطون من قبل؟

- أظن أن تأمل النفس لذاتها عند أفلاطون - والذي يوصلها إلى الكينونة وإلى الحقائق الأبدية في الوقت نفسه - مختلف جدا عن التمرين الذي نحاول بواسطته، وفي ممارسة من النوع الرواقي مثلا، استحضار ما قمنا به أثناء اليوم أو قواعد السلوك التي كان يجب أن نشعر فيها بأنفسنا مستقلين، الخ. طبعا ينبغي تحديد كل ذلك؛ فقد كانت هناك تداخلات وتقاطعات. إن " تكنولوجيا الذات" ميدان شاسع ومعقد جدا يجب التأريخ له.

- إنه مجال مشترك بين الدراسات الأدبية أن نقول بأن مونطيني (Montaigne) كان أول كاتب اخترع السيرة الذاتية، ومع ذلك يبدو أنك ترجع الكتابة عن الذات إلى مصادر أكثر إيغالا في الماضي.

- يبدو لي أن أنماطا جديدة من العلاقة بالذات قد تطورت من خلال الأزمة الدينية التي عرفها القرن السادس عشر - مع

إعادة النظر في ممارسات الرعوية الكاثوليكية - . ويمكن ملاحظة إعادة تنشيط عدد معين من ممارسات رواقي العصور القديمة. يبدو لي، مثلا، أن مفهوم اختبار الذات قريب موضوعاتيا مما يمكن أن نجده عند الرواقيين الذين لم تكن تجربة الذات عندهم هي هذا الاكتشاف لحقيقة دفينة داخل الذات، بل هي محاولة تحدد ما يمكننا وما لا يمكننا فعله بالحرية التي نمتلكها. يمكن أن نلاحظ، سواء لدى الكاثوليك أو البروتستانت إعادة تنشيط لهذه التقنيات القديمة التي تأخذ شكل ممارسات روحية مسيحية.

سيكون من المفيد عقد مقارنة منهجية بين التمارين الروحية الممارسة في الوسط الكاثوليكي أو البروتستانتي، وبين تلك التي كان ممكنا ممارستها في العصور القديمة. إني أفكر في مثال محدد، فقد أوصى إبكتيت في إحدى محاوراته بممارسة نوع من "التأمل - النزهة". فعندما نتسكع في الطريق يكون من اللائق - فيما يخص الأشياء أو الأشخاص الذين نصادفهم - أن نفحص ذواتنا لمعرفة ما إذا كنا سنتأثر، ما إذا كنا سننفعل، ما إذا كانت نفسنا تهتز بفعل قوة قنصل أو جمال امرأة، والحال أنكم ستجدون أيضا في الروحانية الكاثوليكية للقرن السابع عشر تمارين من هذا النوع: التنزه، فتح العيون على ما يحيط بالذات؛ لكن الأمر لا يتعلق باختبار السيادة الممارسة على الذات، بل يمكن التعرف في ذلك، بالأحرى، على قدرة الله المطلقة وعلى السيادة التي يمارسها على كل الأشياء وعلى كل النفوس.

- فالخطاب يلعب، إذن، دورا هاما، لكنه دائما في خدمة ممارسات أخرى، وإن في تشكيل الذات؟

- يبدو لي أننا لن نعرف كيف نفهم كل هذا الأدب المسمى أدب الأنا - مذكرات حميمة، قصص عن الذات، الخ - إذا لم نُعد مَوْضَعتَه في الإطار العام الغني جدا بممارسات الذات. فالناس سيكتبون عن أنفسهم منذ ألفي سنة، لكن ليس بنفس الطريقة طبعا. يخيل إلي - وقد أكون على خطأ - بأن هناك ميلا معينا لتقديم العلاقة بين الكتابة وبين القصة عن الذات باعتبارها ظاهرة خاصة بالحداثة الأوروبية. لا يكفي، إذن، أن نقول بأن الذات قد تكوّنت داخل نظام رمزي، فقد تكونت داخل ممارسات واقعية - ممارسات قابلة للتحليل تاريخيا. هناك تكنولوجيا لتكوين الذات تخترق الأنظمة الرمزية وتستعملها في نفس الآن. فالذات لا تتكون داخل لعبة الرموز فقط.

- إذا كان التحليل الذاتي ابتكارا ثقافيا، فلماذا يبدو لنا طبيعيا وممتعا إلى هذا الحد؟

- أولا لا أرى لماذا لا يكون "الابتكار الثقافي" "ممتعا". فلذة الذات يمكنها أن تأخذ شكلا ثقافيا، تماما كلذة الموسيقى. يجب أن نفهم جيدا بأن الأمر يتعلق بشيء جد مختلف عما نسميه المصلحة أو الأنانية. سيكون من المهم أن نرى كيف تم اقتراح وترسيخ أخلاق كاملة عن "المصلحة" داخل الطبقة البورجوازية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر - في تعارض، دون شك، مع تلك الفنون الأخرى عن الذات والتي يمكن العثور عليها في الأوساط الفنية - النقدية: وكيف شكلت

حياة "الفنان" و"التأنّق" جماليات أخرى للوجود معارضة لتقنيات الذات التي كانت مميزة للثقافة البورجوازية.

- لننتقل إلى تاريخ الذات الحديثة، في البداية: هل ضاعت ثقافة الذات الكلاسيكية بصفة نهائية، أم أنه، على عكس ذلك، جرى دمجها وتعديلها من قِبل التقنيات المسيحية؟

- لا أظن أن ثقافة الذات قد تم ابتلاعها أو خنقها. ونحن نجد عناصر جديدة جرى، فحسب، إدماجها وتحويلها واستعمالها من طرف المسيحية. فمنذ اللحظة التي تسلمت المسيحية فيها ثقافة الذات، قامت بوضعها في خدمة سلطة رعوية ما، طالما أن الانشغال بالذات: (épiméléia héautou) تحول، بالأساس، إلى الانشغال بالآخرين: (épimélia tôn allôn)، وكان هذا هو عمل القس. لكن مادام خلاص الفرد مقنّنا - إلى حد معين على الأقل - من طرف المؤسسة الرعوية التي تتخذ الانشغال بالذات موضوعا لها، فإن الانشغال الكلاسيكي بالذات لم يختف؛ بل تم دمجه وفقد جزءا كبيرا من استقلاله الذاتي.

ينبغي إنجاز تاريخ عن تقنيات الذات وعن جماليات الوجود في العالم الحديث. ذكرت قبل قليل حياة "الفنان" التي أخذت أهمية كبيرة في القرن التاسع عشر. لكن يمكن أن نتصور الثورة لا كمشروع سياسي فحسب، بل كأسلوب، كنمط وجود بجماليته وزهده وبالأشكال الخاصة لعلاقته بذاته وبالآخرين.

وبكلمة واحدة، لقد تعودنا أن نؤرخ للوجود البشري انطلاقا من شروطه؛ أو أن نبحث، أيضا، ضمن هذا الوجود،

عما يمكن أن يسمح بالكشف عن تطور سيكولوجية تاريخية. لكن يبدو لي ممكنا كذلك أن نؤرخ للوجود باعتباره فنا وأسلوبا. فالوجود هو المادة الخام الأهش للفن البشري، لكنه أيضا معطاه الأكثر مباشرة.

نلاحظ كذلك، خلال عصر النهضة - وأنا ألمّح هنا إلى نص بوركهارت حول جمالية الوجود - إن البطل هو أثر ذاته الفني. والفكرة القائلة أن بإمكاننا أن نصنع من حياتنا أثرا فنيا فكرة غريبة، بلا منازع، عن العصور الوسطى، ولم تظهر من جديد إلا في عصر النهضة.

- لقد تحدثت، لحد الآن، عن الدرجات المتنوعة لتملك تقنيات العصور القديمة حول التحكم في الذات. وقد ألححت في كتاباتك دائما عن القطيعة الهامة التي حصلت بين عصر النهضة والعصر الكلاسيكي. أليس ثمة تحول في نفس دلالة [تلك القطيعة] ضمن الطريقة التي تم بها ربط التحكم في الذات بممارسات اجتماعية أخرى؟

- إذا صح أن الفلسفة اليونانية قد أسست عقلانية نتعرف فيها على أنفسنا، فإنها كانت تصر دائما على أن الذات لا يمكنها النفاذ إلى الحقيقة إلا إذا أجرت، أولا، على نفسها عملا معينا يجعلها قابلة لمعرفة الحقيقة. فالعلاقة بين النفاذ إلى الحقيقة وعمل بناء الذات لنفسها علاقة أساسية في الفكر القديم وفي الفكر الجمالي.

أظن أن ديكارت قد قطع مع هذا بقوله : "لبلوغ الحقيقة يكفي أن أكون أية ذات قادرة على رؤية ما هو بديهي"،

فالبداهة تحل محل الزهد في نقطة الالتقاء بين العلاقة بالذات والعلاقة بالآخرين والعلاقة بالعالم. إن العلاقة بالذات لم تعد في حاجة إلى أن تكون زهدية لتدخل في علاقة مع الحقيقة. يكفي أن تكشف لي العلاقة بالذات عن الحقيقة البديهية لما أراه حتى أدرك هذه الحقيقة بصفة نهائية. لكن يجب أن نلاحظ أن ذلك لم يكن ممكنا بالنسبة لديكارت نفسه إلا بعد أن أدى ثمن مسعى، كان هو مسعى كتاب "التأملات"، الذي أقام خلاله علاقة للذات بنفسها ناعتا إياها بأنها لا يمكن أن تكون ذاتا للمعرفة الصحيحة وهي في هيئة بديهية (مع تحفظ أنه كان يستبعد فكرة الجنون): فبلوغ الحقيقة، دون شرط "زهدي" ودون عمل ما للذات على نفسها، كانت فكرة استبعدتها الثقافات السابقة، نسبيا، أما مع ديكارت فالبديهية الآنية تكفي. بعد ديكارت ستوجد ذات للمعرفة طرحت على كانط مشكلة معرفة ما هي العلاقة بين الذات الأخلاقية والذات المعرفية. لقد تناقش الناس كثيرا، في عصر التنوير، لمعرفة ما إذا كانت هاتان الذاتان مختلفتين أم لا. وكان حل كانط يكمن في إيجاد ذات كونية يمكنها أن تكون - في نطاق ما هي كونية - ذاتا للمعرفة، إلا أنها ذات تتطلب، مع ذلك، موقفا أخلاقيا - هو بالضبط تلك العلاقة بالذات التي يقترحها كانط في نقد العقل العملي.

- تريد القول بأن ديكارت قد حرّر العقلانية العلمية من الأخلاق، وأن كانط أعاد إدخال الأخلاق باعتبارها شكلا تطبيقيا لإجراءات العقلنة؟

- بالضبط. يقول كانط : "يجب أن أتعرف على نفسي

باعتبارها ذاتا كونية، أي أن أبني ذاتي في كل أفعالي باعتباري ذاتا كونية، وذلك عن طريق امتثالي للقواعد الكونية". وهكذا تم إدخال الأسئلة القديمة من جديد: "كيف يمكنني أن أبني نفسي كذات أخلاقية؟ أن أتعرف على نفسي باعتباري كذلك؟ هل أنا في حاجة إلى التمرن على الزهد؟ أم إلى هذه العلاقة الكانطية بالكوني، والتي تجعلني أخلاقيا بامتثالي للعقل العملي؟". هكذا أدخل كانط طريقا جديدة إضافية في تقليدنا، وبفضله لم تعد الأنا (Le soi) معطاة فقط، بل مبنية في علاقة بنفسها كذات.

نقل الحوار عن الفرنسية: محمد بولعيش

همّ الحقيقة

ميشال فوكو

(يحاوره فرانسوا إيوالد)

- كان كتاب "إرادة المعرفة" قد أعلن عن قرب صدور تاريخ للحياة الجنسية. إلا أن هذا لم يظهر إلا بعد ثمان سنوات، وطبقا لتصميم يختلف عن ذاك الذي سبق الإعلان عنه.

- لقد غيرت رأيي. فالعمل، حين لا يكون في الوقت نفسه محاولة لتعديل ما نفكر به بل ولتعديل ما نحن عليه، لا يبعث في النفس كثير سرور. وقد كنت شرعت في تحرير كتابين طبقا لتصميمي الأولي، إلا أنني سرعان ما مللت ذلك. الأمر الذي كان ينّم عن عدم حيطة من جانبي، كما كان مناقضا لعاداتي.

- لِمَ أنجزته إذن؟

- عن كسل. فقد حلمت بأن يوما ما سيأتي أعرف فيه مسبقا ما أريد قوله بحيث لا يبقى علي سوى التفوّه به. وكان هذا من ارتكاسات التقدم في السن. لقد تخيلت أنني بلغت أخيرا السن الذي لا يبقى على المرء فيه سوى أن ينشر ما بداخل رأسه. وكان هذا مشكلا من مشاكل الاعتداد بالنفس، كما كان، في الوقت ذاته، من ردود فعل إهمال النفس. والحال أن العمل يعني أن يشرع المرء في التفكير بشيء آخر غير ما كان يفكر فيه قبلا.

- ومع ذلك فإن القارئ صدّقه.

- لقد كنت أملك بعضا من التشكك تجاهه، وما يكفي من الثقة. إن القارئ شبيه بالمستمع لدرس من الدروس، فهو يُحسن التعرف جيدا على ما يقرأه هل ينمّ عن جهد أم أنه مجرّد سرد لما يختزنه الكاتب في رأسه من أفكار. ربما كان ظن القارئ سيخيب، لكن لا بفعل أني لم أقل شيئا غير ما سبق لي أن كنت أقوله.

- إن كتابي "استعمال اللذات" و"الانشغال بالذات" يبدوان لأول وهلة وكأنهما من عمل مؤرخ وضعي، أي كأنهما صياغة نسقية للأخلاق الجنسية التي سادت في العصور القديمة. هل الأمر يدور حول ذلك فعلا؟

- إن العمل الذي قمت به عمل مؤرخ، لكن مع تحديد أن هذين الكتابين، مثل باقي كتبي الأخرى، يندرجان ضمن تاريخ الفكر. ويعني تاريخ الفكر لا مجرد تاريخ الأفكار والتمثلات، بل يعني كذلك محاولة الإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن لمعرفة ما أن تتشكل؟ كيف يمكن للفكر - من حيث هو ذو علاقة بالحقيقة - أن يكون له بدوره تاريخ خاص به؟ هذا هو السؤال المطروح. وأنا أحاول الإجابة على مشكلة محددة هي ميلاد أخلاق، أخلاق من حيث هي تأمل في الحياة الجنسية، في الرغبة وفي اللذة.

وليكن مفهوما أنني لا أنجز تاريخا للعادات والتصرفات، ولا تاريخا اجتماعيا للممارسة الجنسية، بل أنجز تاريخا للكيفية التي صارت اللذة والرغبات والتصرفات الجنسية بمقتضاها

إشكالية متأملا ومفكرا فيها خلال العصور القديمة، وذلك في علاقة مع فن عيش معين. بديهي أن فن العيش هذا لم يُعرف إلا لدى جماعة محدودة من الناس، وسيكون من المثير للسخرية الاعتقاد بأن ما استطاع سنيكا وأبكتيت وموزونيوس روفوس قوله على السلوك الجنسي كان يمثل، بشكل أو بآخر، الممارسة العامة للإغريق والرومان. ولكنني أعتبر أن واقع كون هذه الأشياء سبق قولها حول الحياة الجنسية، وكونها شكلت تقليدا نلتقي به مجددا - بعد نقله وتحويله وتعديله بعمق - في المسيحية، ليشكل واقعية تاريخية. وأن للفكر، بدوره، تاريخا خاصا به، فالفكر واقعة تاريخية، حتى وإن كانت له أبعاد أخرى غير هذه. من هنا، فإن هذين الكتابين مماثلان، كل المماثلة، للكتب التي سبق لي أن كتبتها عن الجنون، أو عن الجزاء. ففي كتاب "الحراسة والعقاب" لم يكن إنجاز تاريخ للسجن، باعتباره مؤسسة، هو ما أرغب فيه، الأمر الذي سيتطلب مواد أخرى تماما، ونمطا آخر من التحليل. وبمقابل ذلك فإني تساءلت كيف كان لفكر العقاب في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر تاريخ ما. وما أحاول الآن إنجازه هو تاريخ للعلاقات التي يقيمها الفكر مع الحقيقية؛ أي تاريخ للفكر من حيث هو فكر للحقيقة. وكل أولئك الذين يقولون بأن الحقيقة لا توجد بالنسبة لي إنما هم من أصحاب العقول التبسيطية.

- مع ذلك فإن الحقيقة تأخذ في كتابي "استعمال اللذات" و"الانشغال بالذات" شكلا جد مختلف عن الشكل الذي كان لها في مؤلفاتك السابقة: ذلك الشكل الشاق من

الإخضاع والموضعة.

- إن المفهوم المشترك بين الدراسات التي قمت بها منذ كتابي عن "تاريخ الجنون" هو الأشكلة، إلى حد أنني لم أكن قد انتهيت إلى عزل هذا المفهوم عزلا كافيا، بعد. غير أننا نذهب دوما إلى الجوهري ونحن نمشي القهقري؛ بحيث أن أعمّ الأشياء هو ما يظهر في نهاية المطاف، وإن هذا فدية وجزاء كل عمل تنبني ملابساته النظرية انطلاقا من ميدان اختباري معين. لقد كانت المسألة المطروحة في كتاب "تاريخ الجنون" هي معرفة كيف ولماذا تمت أشكلة الجنون، في لحظة معينة، عبر ممارسة مؤسسية معينة وعبر جهاز معرفة معين. وبالمثل فإن الأمر في كتاب "الحراسة والعقاب" كان يتعلق بتحليل التغيرات التي عرفتها [عملية] أشكلة العلاقات القائمة بين الانحراف والعقاب من خلال الممارسات الجزائية والمؤسسات السجنية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وأن المسألة الآن هي كيف تتم أشكلة النشاط الجنسي؟

ليس معنى الأشكلة هو تمثّل موضوع سبق وجوده، ولا إبداع موضوع لا وجود له عن طريق الخطاب؛ وإنما تعني مجموع الممارسات الخطابية، أو غير الخطابية التي تقوم بإدخال شيء ما في لعبة الحقيقي والزائف وتشكله كموضوع للفكر(سواء كان ذلك على هيئة تأمل أخلاق، أو على هيئة معرفة علمية، أو تحليل سياسي. . . الخ).

- لا شك أن كتابيك "استعمال اللذات و"الانشغال بالذات" يندرجان ضمن ذات الإشكالية. فهما لا يبدوان

مختلفين كثيرا عن المؤلفات السابقة عليهما.

- لقد "قلبتُ" الجبهة فعلا. إذ انطلقت، بخصوص الجنون، من "المشكلة" التي يمكن أن يخلقها ضمن سياق اجتماعي أو سياسي أو إيبستمولوجي معين: أي المشكلة التي يطرحها الجنون على الآخرين. أما هنا فانطلقت من المشكلة التي يمكن للسلوك الجنسي أن يطرحها على الأفراد بالذات (أو على رجال العصور القديمة على الأقل). في الحالة الأولى كان الأمر يتعلق، على وجه الإجمال، معرفة كيف كان "يحكم" المجانين، أما في حالتنا هذه فإن التساؤل هو عن كيف "نحكم أنفسنا" بأنفسنا. لكني سأضيف حالا أنني حاولت في حالة الجنون الانطلاق منها للالتحاق بتشكل تجربة الذات باعتبارها ذاتا مجنونة، في إطار المرض العقلي وإطار الممارسة الطبية النفسية ومؤسسة العزل. أما هنا فأحاول إظهار كيف أن التحكم في الذات يندرج ضمن ممارسة للتحكم في الآخرين، وعلى وجه الإجمال فإننا هنا أمام سبيلين متعاكسين للعبور نحو نفس المسألة، وهي: كيف تتشكل "تجربة" تترابط فيها العلاقة بالذات مع العلاقة بالآخرين.

- يبدو لي أن القارئ سيخبر غرابة مزدوجة: الأولى بالنسبة إليك، أي بالنسبة لما ينتظره منك. . .

- جيّد. إنني أتحمل كليا مسؤولية هذا الفرق. فهذه هي اللعبة.

- أما الغرابة الثانية فتتعلق بالحياة الجنسية، أي بالعلاقة بين ما تصفه وبين بديهياتنا عن هذه الحياة.

- لكن لا ينبغي، ومع ذلك، أن نبالغ فيما يخص الغرابة، صحيح أن ثمة رأيا (DOXA) معينا بخصوص العصور القديمة التي يتم تصورها في الغالب على أنها "متسامحة" وليبيرالية باسمة. إلا أن كثيرا من الناس يعرفون، مع ذلك، بأنه سادت في العصور القديمة أخلاق متزمتة وصارمة. لقد كان الرواقيون، مثلا، يقفون إلى جانب الزواج والوفاء الزوجي، وهذا أمر معروف. ومن ثم فإن إبرازي لـ "صرامة" الأخلاق الفلسفية هذه لا يعني أنني أقول شيئا خارقا للعادة.

- لقد تكلمت عن الغرابة بالنسبة للموضوعتين المألوفتين لدينا في تحليل الحياة الجنسية: أعني موضوعة القانون وموضوعة الممنوع.

- إن الأمر يتعلق بمفارقة فاجأتني أنا بالذات، رغم أنه سبق لي أن اشتبهت فيها إلى حد ما في كتاب "إرادة المعرفة"، حين طرحت الفرضية القائلة بأنه لا يمكن تحليل عملية تشكل معرفة عن الحياة الجنسية انطلاقا من إواليات القمع وحده فقط. وأن ما أثار انتباهي في العصور القديمة هو أن النقط التي كان التفكير فيها أنشط بصدد اللذة الجنسية ليست قط هي النقط التي كانت تمثل أشكال المنع المتوارثة تقليديا. بل، على العكس من ذلك، تساءل أخلاقيو العصور القديمة، بأقوى حدة، حيثما كانت الحياة الجنسية أكثر حرية، وانتهوا إلى صياغة أكثر المذاهب صرامة، وأبسط مثال على ذلك هو أن وضع النساء المتزوجات كان يمنع عليهن إقامة أية علاقة جنسية خارج الزواج؛ إلا أننا لا نقع أبدا على أي تأمل فلسفي حول هذا "الاحتكار"، ولا على أي

انشغال نظري به. وبمقابل ذلك كان الحب مباحا مع الغلمان (ضمن بعض الحدود)، وبخصوصه إنما أقيم تصور كامل حول الاعتدال والتعفف وحول الرابطة غير الجنسية. ليس المنع، إذن، هو ما يمكّننا من الإحاطة بصيغ الأشكلة.

- يبدو أنك تذهب إلى ما هو أبعد، وأنك تعارض مقولتي "القانون" و"الممنوع" بمقولات "فن العيش" و"تقنيات الذات" و"أسلبة الوجود".

- كان بإمكاني أن أقول - مستعملا مناهج وخطاطات فكرية ذائعة الاستعمال - بأن بعض الممنوعات كانت مطروحة فعلا باعتبارها ممنوعات، وأن ممنوعات أخرى، أكثر انتشارا، كانت تعبر عن نفسها باسم الأخلاق. لكن بدا لي أنه كان من الملائم أكثر، بالنسبة للميادين التي عالجتها والوثائق التي كنت أتوفر عليها، أن أفكر في هذه الأخلاق بنفس الصيغة التي تناولها بها فكر معاصريها، أي باعتبارها "فنا للوجود". أو، من باب أولى، "تقنية للعيش". لقد كان المقصود هو معرفة كيف يتحكم المرء في الحياة الخاصة به كي يضفي عليها أجمل شكل ممكن (في أنظار الآخرين وأنظار الذات وأنظار الأجيال المقبلة التي يمكن أن نشكل نموذجا بالنسبة لها. هذا هو ما حاولت إعادة بنائه: أي تشكيل وتطوير ممارسة للذات تهدف منها إلى أن تكون، هي نفسها، صانعة لجمال الحياة الخاصة بها.

- إلا أن مقولتي "فن العيش" و"تقنيات الذات" لا تقتصران على ميدان واحد هو مصداقية التجربة الجنسية للإغريق والرومان.

– لست أعتقد أن ثمة أخلاقا دون عدد معين من ممارسات الذات، ويحصل أن ترتبط ممارسات الذات هذه ببنيات خاضعة لأنظمة ترميز متعددة، نسقية وإكراهية. بل قد يحصل أن تتلاشى، تقريبا، لحساب هذه المجموعة من القواعد التي، تبدو، عندئذ، وكأنها جوهر أخلاق ما. لكن قد يحدث، كذلك، أن تشكل [هذه الممارسات] أهم وأنشط مأوى للأخلاق، ينمو حولها التفكير. هكذا تأخذ ممارسات الذات شكل فن للذات مستقل نسبيا عن تشريع أخلاقي ما. أكيد أن المسيحية عزّزت مبدأ القانون وبنية النظام الرمزي ضمن التأمل الأخلاقي، حتى وإن حافظت ممارسات الزهد فيها على أهمية كبرى.

– هكذا تبتدىء تجربتنا الحديثة عن الحياة الجنسية، إذن، مع [مقدم] المسيحية.

– لقد أدخلت مسيحية العصور القديمة عدة تعديلات على الزهد القديم، فكثفت شكل القانون، إلا أنها حرّفت ممارسات الذات، كذلك، باتجاه تأويلية الذات وفك رموزها باعتبارها ذاتا للرغبة. إن تمفصل القانون بالرغبة يبدو مَلْمَحاً من الملامح المحدِّدة للمسيحية.

– عوّدنا وصفك للأنظمة [أنظمة التأديب] في كتابك "الحراسة والعقاب" على أدق التحديدات. ومن الغريب أن تحديدات الأخلاق الجنسية للعصور القديمة لا تقل أهمية عن تلك من هذه الناحية.

– ينبغي الدخول في التفاصيل. فالناس في العصور القديمة كانوا حريصين على عناصر السلوك، ويريدون، في الوقت

نفسه، من كل شخص أن ينتبه إليها. إلا أن أنماط الحرص والانتباه تلك لم تكن هي ذات الأنماط التي عُرفت فيما بعد. هكذا فإن العملية الجنسية ذاتها، وتشكلها، والطريقة التي يتم بها البحث عن اللذة والحصول عليها، و"موضوع" الرغبة، لا يبدو أنها كانت تمثل مشكلة نظرية جد مهمة في العصور القديمة. وبالمقابل، فإن الموضوع الشاغل كان كثافة النشاط الجنسي وإيقاعه ولحظته المختارة؛ كما كان هو الانشغال بالدور الفاعل أو المنفعل المتخذ أثناء العلاقة [الجنسية]. من هنا نقع على آلاف التفاصيل حول العمليات الجنسية في علاقة مع فصول السنة وساعات اليوم ولحظات الراحة والتمرين، أو حول الطريقة التي ينبغي للغلام أن يسلكها لكي يكون ذا سمعة حسنة؛ إلا أننا لا نعثر على أي من تلك القوائم المتعلقة بالأفعال المباحة والممنوعة التي ستصير ذات أهمية قصوى في رعوية الأبرشية المسيحية.

- يبدو أن مختلف الممارسات التي عرضت لوصفها، بالنسبة للجسد والمرأة والغلمان، جرى التأمل فيها على نحو منعزل، كل منها لذاتها؛ ودون أن يربطها نسق صارم. وفي هذا اختلاف آخر مقارنة مع أعمالك السابقة.

- لقد علمت - وأنا أقرأ أحد الكتب - أنني جعلت ممارسة الحجز ملخصة لكل تجربة الجنون في العصر الكلاسيكي. والحال أن كتاب "تاريخ الجنون" تم بناؤه استنادا إلى أطروحة تقول أنه كان ثمة تجربتان للجنون، على الأقل، تتميز الواحدة منها عن الأخرى: أولاهما كانت تجربة الحجز، والثانية كانت ممارسة

طبية ذات جذور موغلة في القدم. وأن تكون لدينا تجربتان مختلفتان (متزامنتان ومتعاقبتان بالوقت ذاته) لهما إحالة واحدة، لأمر لا يملك في ذاته أي شيء خارق للعادة.

- إن معمار كتبك الأخيرة يدفع، شيئا ما، إلى التفكير في فهرس [كتاب أرسطو]: "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، بحيث أنك تتفحص كل ممارسة، الواحدة بعد الأخرى. فما الذي يربط، إذن، العلاقة بالجسم، والعلاقة بالمنزل والمرأة، والعلاقة بالغلام، بعضها إلى بعض؟

- إن الرباط هو أسلوب أخلاق معين، هو التحكم في الذات. فالنشاط الجنسي يتم عرضه وإدراكه باعتباره عنفا، ومن ثم تجري أشكلته من زاوية الصعوبة التي تصادفنا إن نحن حاولنا التحكم فيه. إن (L'hubris) أساسي. وينبغي للمرء ضمن هذه الأخلاق، أن ينشئ لنفسه قواعد سلوك يستطيع، بفضلها، أن يضمن لنفسه هذا التحكم في الذات الذي يمكنه أن ينتظم بدوره في ثلاثة مبادئ مختلفة: 1 - العلاقة بالجسم ومشكلة الصحة. 2 - العلاقة بالنساء، أو على الأصح بالمرأة وبالزوجة، من حيث أن الزوجين يشكلان جزءا من نفس البيت. 3 - العلاقة بأولئك الأفراد بالغي الخصوصية الذين هم المراهقون، والقابلين للتحول، يوما، إلى مواطنين أحرار. في هذه الميادين الثلاثة سيأخذ التحكم في الذات ثلاثة أشكال مختلفة: بحيث لا نجد هنا - مثلما سيظهر مع الجسد ومع الحياة الجنسية - ميدانا يوحدها جميعا. ومن بين التحولات الكبرى التي ستأتي بها المسيحية، ذلك التحول الذي جعل لفلسفة أخلاق الجسد نفس

القيمة عند الرجال والنساء على حد سواء. على عكس ذلك، فإن التحكم في الذات، ضمن الأخلاق القديمة، ليس مشكلة إلا بالنسبة للفرد الذي عليه أن يكون سيد ذاته وسيد الآخرين، لا بالنسبة لذلك الذي عليه أن يخضع للآخرين. لهذا فإن فلسفة الأخلاق هذه لا تُهم غير الرجال، ولا تتخذ نفس الشكل، بالضبط، تبعا لتعلقها بالجسم أو بالزوجة أو بالغلمان.

- انطلاقا من هذه المؤلفات فإن مسألة التحرير الجنسي تبدو فاقدة لكل معنى.

- نستطيع القول إننا نجد أنفسنا، في العصور القديمة، أمام إرادة للتعقيد، إرادة للصيغنة، أمام بحث عن الزهد. كيف تشكلت هذه الإرادة وكيف تشكل هذا البحث؟ أليست إرادة الزهد هذه مجرد تعبير عن ممنوع أساسي؟ أو أنها كانت، على عكس ذلك، الرحم الذي تولد هذا منه، ثم اشتُقَت منها، فيما بعد، بعض صيغ المنع العامة؟

- أنت تقترح، إذن، قلبا تاما للطريقة التقليدية في تناول مسألة علاقات الحياة الجنسية بالممنوع؟

- لقد كانت هناك ممنوعات أساسية باليونان. أذكر منها، على سبيل المثال، ممنوع الزواج بالمحارم. إلا أن تلك الممنوعات لن تستأثر إلا قليلا باهتمام الفلاسفة ورجال الأخلاق، إذا نحن قارنا بذلك الانشغال الكبير بالحفاظ على التحكم في الذات. وعندما يعرض كزينوفان الأسباب التي تجعل الزواج بالمحارم ممنوعا، يفسر كيف أنه إذا تزوج المرء أمه، فإن فارق السن بينهما سيكون من الكبر بحيث أن أبناءهما لن

يمكنهم قط أن يكونوا جميلين ولا في صحة جيدة.

- يبدو، مع ذلك، أن سوفوكليس قال شيئا آخر.

- لكن المثير للاهتمام هو أن هذا الممنوع، الخطير والهام، يمكنه أن يصير في قلب إحدى التراجيديات، دون أن يصبح، مع ذلك، مركزا للتأمل الأخلاقي.

- لماذا، إذن، مساءلة هذه الحقب التي قد يقول البعض إنها جد سحيقة؟

- إنني أنطلق من مشكلة، في نطاق المصطلحات التي تُطرح بها اليوم، وأحاول أن أجد نِسابتها، والنِّسابة تعني أنني سأقوم بالتحليل انطلاقا من مسألة حاضرة.

- ما هي المسألة الحاضرة إذن، هنا؟

- لطالما تصور البعض أن صرامة القواعد الجنسية، في الصيغة التي نعرفها بها، كانت لا غنى عنها بالنسبة للمجتمعات المسماة "رأسمالية". والحال أن رفع هذه القواعد، وتفكيك الممنوعات، قد تمّا، دون شك، على نحو أسهل مما كنا نعتقده (الشيء الذي يشير، فيما يبدو، إلى أن علة وجودها لم تكن هي تلك التي جرى الاعتقاد بها)؛ بحيث طرح من جديد مشكل فلسفة أخلاق تصير بمثابة شكل على المرء أن يُسبغه على سلوكه وحياته. وعلى وجه الإجمال، فقد كنّا عل خطأ حين اعتقدنا أن الأخلاق كلها كانت حاضرة في الممنوعات، وأن رفع هذه الأخيرة سيحل لوحده مسألة فلسفة الأخلاق.

- هل يمكن القول أنك كتبت هذه الكتب من أجل حركات التحرير؟

- كلا، لا من أجلها، ولكن في ارتباط مع وضعية حالية.

- لقد قلت، بخصوص "الحراسة والعقاب" إنه "كتابك الأول". ألا يمكننا استعمال نفس التعبير، وبشكل أقوى، بمناسبة صدور كتابي "استعمال اللذات" و"الانشغال بالذات"؟

- إن كتابة مؤلف هي، بشكل ما، إلغاء للكتاب السابق عليه. إلا أننا ندرك أخيرا أن ما قمنا به - بعزائه وخيبة أمله - يقترب كثيرا مما سبق لنا أن كتبناه.

- إنك تتحدث عن "الانفكاك من ذاتك". فلماذا هذه الإرادة المتفردة إذن؟

- ماذا يمكن أن تكون فلسفة أخلاق مثقف ما - وألحّ على لفظة مثقف التي يبدو أنها تثير الغثيان لدى بعضهم في الوقت الحالي - إن لم تكن: امتلاك القدرة الدائمة على الانفكاك من ذاته (الأمر الذي يناقض موقف التبدّل)؟ لو أنني أردت أن أكون جامعيا فحسب، لكان من الأحكم، دون شك، أن أختار ميدانا، وميدانا واحدا، أمارس فيه نشاطي، مع القبول بإشكالية معينة ومحاولة استخدام عناصرها عمليا أو تعديلها في بعض النقط، ولكان بإمكاني، حينها، تأليف كتب مثل تلك التي فكرت فيها وأنا أبرمج - ضمن كتاب "إرادة المعرفة" - ستة مجلدات حول تاريخ الحياة الجنسية، عارفا مسبقا ما أود فعله وأين أود الذهاب. وأن يكون المرء جامعيا ومثقفا، في الوقت ذاته، معناه أن يحاول استخدام نمط معين من المعرفة والتحليل، يجري تعليمه وتلقّيه بالجامعة، بحيث ينتهي لا إلى

تعديل فكر الآخرين فحسب، بل وإلى تعديل فكره هو كذلك. وفيما يبدو لي، فإن عملية التعديل هذه، لفكرة الذات ولفكر الآخرين، هي مبرر وجود المثقفين.

- ولكن سارتر، مثلا، يعطينا صورة مثقف قضى حياته في تطوير حدس أساسي، بحيث أن هذه الإرادة في "الانفكاك عن ذاتك" تبدو ميزة خاصة بك.

- ليس لي أن أقول بأن في هذا شيئا خاصا ما. إلا أن ما أتمسك به هو أن هذا التغيّر لا يتخذ شكل إلهام فجائي "يزيل الغشاوة عن العيون"، ولا شكل قابلية لامتصاص كل الحركات المحيطة بالذات في ظرف من الظروف؛ وإنما أنا أود أن يكون التغيّر بناء للذات من قبل الذات، أن يكون تحولا قائما على اجتهاد، وتعديلا بطيئا مضنيا يحركه انشغال دائم بالحقيقة.

- لقد أعطت أعمالك السابقة عنك صورة مفكّر للحبس وللذوات المخضعة، والمكرهة والمنضبطة. في حين يعرض كتابا "استعمال اللذات" و"الانشغال بالذات" صورة مختلفة تماما، عن الذوات الحرة. يبدو أن هاهنا تعديلا هاما ضمن تفكيرك أنت بالذات.

- يتعين علينا العودة إلى مشاكل العلاقات القائمة بين المعرفة والسلطة، وإني أعتقد أن الناس ينظرون إليّ باعتباري ذاك الذي قال بأن المعرفة تمتزج بالسلطة، وبأنها ليست سوى قناع رهيف جرى إلقاؤه على بنيات الهيمنة التي كانت، دائما، قمعا وحبسا، الخ. وإن جوابي على النقطة الأولى لن يكون غير القهقهة، فلو أني قلت، أو شئت القول، أن المعرفة كانت هي

السلطة، لقلتها، وبقولي لها لن يبقى لي شيء أقوله، لأني عندما أطابق بينهما لا أرى سببا لتمسكي بإظهار العلاقات المختلفة القائمة بينهما. لهذا انكببت، تحديدا، على رؤية كيف يمكن لبعض أشكال السلطة المنتمية لنفس النمط أن تفسح المجال لمعارف تختلف إلى الحد الأقصى في موضوعها كما تختلف في بنيتها. ولنأخذ، على سبيل المثال، مشكلة البنية الاستشفائية. إن هذه البنية قد أتاحت الفرصة لظهور حجز من النوع الطبي - النفسي، ناظَرَه تشكل معرفة طبية - نفسية تثير بنيتها الايبستيمولوجية كثيرا من التشكك. إلا أنني حاولت في كتاب آخر، هو "مولد الطب العيادي"، أن أظهر كيف أنه تطورت - داخل هذه البنية الاستشفائية ذاتها - معرفة تشريحية - مَرَضية كانت هي المؤسس لطب ذي خصوبة علمية تختلف كل الاختلاف [عن المعرفة الطبية - النفسية المذكورة]. هكذا فإن لدينا، إذن، بنيتين للسلطة، وشكلين مؤسسين مجاورين لبعضهما بعضا، هما: الحجز الطبي - النفسي، والإيواء الاستشفائي الطبي، اللذان ترتبط بهما أشكال مختلفة للمعرفة، لكن بحيث يمكن إقامة صلات وعلاقات تشارط بين الطرفين، لا علاقات سبب بمسبب، ولا علاقات هوية بالأحرى. إن أولئك القائلين بأن المعرفة عندي هي قناع للسلطة لا يبدو أنهم يملكون القدرة على الفهم، وبالتالي لا مجال للردّ عليهم.

- ومع ذلك فإنك رأيت، اللحظة، أن من المفيد القيام به.

- بل، على الأصح، ما أجد القيام به مفيدا في هذه اللحظة.

- يسجل كتاباك الأخيران انتقالا من السياسية إلى فلسفة الأخلاق. ولعل من المؤكد أننا ننتظر منك، بالمناسبة، جوابا على سؤال: ماذا يجب أن نريد؟

- ليس دور المثقف هو أن يقول للآخرين ماذا يتعين عليهم فعله. وبأي حق سيفعل ذلك؟ تذكروا كل النبوءات والوعود والأوامر والبرامج التي كان للمثقفين أن يصوغوها خلال القرنين الأخيرين، والتي رأينا الآن آثارها. ليس عمل المثقف هو أن يشكل الإرادة السياسية للآخرين؛ وإنما يكمن عمله في التحاليل التي يقوم بها لميادين هي ميادينه، وفي إعادة مساءلة البديهيات والمسلمات، وزعزعة العادات وطرق العمل والتفكير، كما يكمن في تبديد الأمور المألوفة المقبولة، وإعادة النظر في القواعد والمؤسسات؛ مع المساهمة، انطلاقا من عملية إعادة الأشكلة هذه (التي يؤدي فيها وظيفته النوعية باعتباره مثقفا) في تشكيل إرادة سياسية (عليه أن يلعب فيها دوره كمواطن).

نقل الحوار عن الفرنسية: مصطفى المنساوي

نشر الحوار - الذي ترجمنا هنا أهم فقراته - في مجلة "الماغازين ليتيرير" (Magazine littéraire) العدد 207، ماي 1984 (خاص بميشال فوكو)، ص ص: 18 - 23.

في مواجهة التاريخ(*)

أرليت فارج(**)

1961 : ميشال فوكو ينشر كتاب: "الجنون والحمق" : تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. ذلك المخطوط الذي سانده فليب آريس آنذاك، على نحو خاص.

1962 : مجلة الحوليات تخصص للكتاب تقريرا طويلا تقريظيا جدا بقلم المؤرخ روبير ماندرو (R. Mandrou) (الذي مات مؤخرا) يقول عنه إنه "أطروحة حاسمة (. . .) سبعمائة صفحة ذات جمال نادر، ولها اعتبارها في فهمنا للعصر الكلاسيكي". مباشرة بعد هذا النص، ألح فرنان بروديل (F. Braudel) على أن يضيف بعض الجمل لتسجيل حدث هذا الإصدار، فكتب: "إن كتابا من هذا النوع ليقوم على أكثر من مجرد الموهبة".

ولعل بإمكاننا أن نروي قصة الإنتاج الثقافي لميشال فوكو منذ ثلاثة وعشرين سنة لكي نكتشف شيئين أو ثلاثة أشياء: بدءا، وإلى حدود سنة 1976، نلاحظ انتظاما لمنشوراته فوقفة

(*) عن: "الماغازين ليتيرير (Magazine littéraire) العدد 207، ص ص 40 - 42.

(**) أرليت فارج: مكلفة بالأبحاث في المركز الوطني للبحث العلمي. صدر لها: "الحياة في الشارع بباريس في القرن 18"، غاليمار، 1979، ونشرت، بالاشتراك مع فوكو "فوضى العائلات، رسائل ختم "أرشيف الباستيل" غاليمار، 1983.

تأمل؛ ثم نسجل تماسكا عميقا في الموضوعات المدروسة ومتابعة للمسائل الفلسفية في الحقول التاريخية؛ ونلاحظ أخيرا مرافقته المتواترة للمؤرخات والمؤرخين سواء قصد العمل معه أو قصد مناقشة إشكالياته.

وتحت هذا الاستمرار الظاهر الذي تبرره تواريخ منشوراته كما يبرره حضور المؤرخين حول عمله الفلسفي، يمكننا قراءة تاريخ انسجام: انسجام الفلسفة والتاريخ، لاستناد الواحد منهما إلى الآخر في طرح الأسئلة على ممارساتنا وعلى الوقائع البشرية. إلا أننا قد نخطئ هنا، وذلك أن علاقة فوكو بالمؤرخين، عمليا، ومنذ ثلاثة وعشرين سنة، علاقة صعبة فيما يبدو، مثلها في ذلك مثل علاقتهم به، هكذا يمكننا، وبصفة مقبولة، أن نكتب تعاقبا آخر للأحداث، تعاقبا سيبين لنا ذلك الفارق المحسوس دائما بين الفيلسوف ومحترفي التاريخ.

في عام 1957، تحاور المؤرخ جاك روفل (J. Revel) مع ريمون بيلور (R. Bellour) حول: "فوكو والمؤرخين". وقد بدا الحوار على هذا النحو: " منذ خمس عشرة سنة، استقبل فوكو بتحريف، بفهم أو بعدم فهم من طرف المؤرخين".

وبعد ذلك بخمس سنوات، عام 1980، وبمبادرة من موريس أغولون (M. Agulhon) وميشيل بيرو (M. Berrot)، أجريت مناقشة مع ميشال فوكو حول السجن من جهة، وحول منهجه من جهة أخرى، ستتمخض عن كتاب السجن المستحيل.

وإن بعضا من الذهول يغلّفنا الآن، عام 1984، ونحن نعيد تناول الملف، لهذا الإغراء الذي يدفعنا إلى أن نكتب كما فعلنا

عام 1975: "منذ ثلاث وعشرين سنة، كان فوكو..." إنه إحساس غريب بتكرار هائل: منذ ثلاث وعشرين سنة سيكون هناك، ماعدا بعض الاستراحات المؤقتة وبعض أعمال التعاون، نوع من المواجهات، بين ميشال فوكو و"المؤرخين"، باعتبارهم مجموعة غير متميزة: نوع من السكونية، أشياء ثابتة، مباشرة نقاش لا ينطلق حقا (وهل توجد مناقشات حقيقية في فرنسا؟)، ومحاولات توضيح لا طائل من ورائها، أي وضع ثابت إجمالا. وفي نفس الوقت هناك عناد الفيلسوف لمتابعة أسئلته، وانبثاق موضوعات جديدة للتاريخ، ولميدان الدراسة التاريخية، ذلك الوجه البارز للعلوم الإنسانية.

لكن يجب أن نضيف بأنه قد ارتسمت جانبيا - وفي ظل المقاومة الظاهرة لمجموع المؤرخين - أعمال جديدة متأثرة بفكر فوكو حسب التعبير المتداول. يكفي التفكير في المؤلفات التي صدرت عن الجسد والمرض والإجرام والحياة الجنسية وعن السلطة بالذات.

ينبغي البحث إذن - ونحن نشبه هنا ميشال فوكو، بعض الشيء، في جانب شكّل واحدا من أكثر التوترات أساسية في فكره - عما ينتج هذه الممارسة المقامة بطريقة ثابتة أعني: هذه الأرض المحرمة بين أعمال الفيلسوف وأعمال المؤرخين، حتى وإن كان هؤلاء وأولئك يقتاتون منها.

يمكننا، في مرحلة أولى، وبدون ترتيب، إعطاء بعض التفسيرات لهذه الظاهرة الفريدة في نهاية المطاف، وذلك أنه يجب أن نحدد من أول وهلة بأنه لا إيطاليا ولا الولايات

المتحدة، مثلا، تعملان بهذه الطريقة. فظهور الإنسان على حين بغتة في مجال دراسي غير ميدانه يعتبر، دائما، مشكلا، ويثير بالتأكيد ردود فعل مؤسَّسية. الأمر الذي يصدق - علاوة على ذلك - بالنسبة لحالات أخرى غير حالة ميشال فوكو.

وزيادة على هذا الإقحام المفاجئ، هناك الطريقة المستعملة من أجل وضع معالم في حقل التاريخ، ولنأخذ كمثال كتاب الحراسة والعقاب. لقد صدر هذا الكتاب سنة 1975، وقبله بأربع سنوات أنشأ ميشال فوكو وجان ماري دوميناك (J. M. Domenach) وبيير - فيدال ناكي (P. Vidal-Naquet) "مجموعة الإعلام عن السجون" (G.I.P) على إثر إضراب عن الطعام شنه المعتقلون السياسيون اليساريون تضامنا مع معتقلي الحق العام قصد التنديد بنظام السجون. وفي عام 1972 بدأت السجون تتحرك في مدن تول (Toul) وميلون (Melun) ونانسي (Nancy). الشيء الذي شكل سيرورة سياسية ونضالية كان ميشال فوكو مندمجا بها إلى حد بعيد. وقد جاء كتابه عن ميلاد السجن الذي كُتب بأسلوب ملفت جدا للنظر، ليضع، إلى حد ما، توقيعا نهائيا على مرحلة من العمل والتفكير بالغ الحدة. لم يكن ممكنا استقبال هذا الكتاب مثل أي كتاب تاريخي آخر، وذلك لأن الرهان السياسي يملك، أيضا، أهميته. ومع ذلك فهو كتاب تاريخي، لكنه متميز تمام التميز عن كتب التاريخ الأخرى، لم يكن بالكتاب تحليل سوسيو - اقتصادي مفصل، ولا تكميم، بل كان، مثلما سجل ذلك فرانسوا ايوالد (F. Ewald) في مجلة النقد (Critique) عام 1975 "خطابا بدون

مراجع"، وإن كان قد اقتات وأنشئ من عدد من المراجع ومن النصوص. كما لم يعتمد الكتاب على كبار الكتاب وعلى المؤرخين، واكتفى بإيراد نصوص من الأرشيف تكاد تكون غير معروفة. ونضيف أخيرا، أنه تخلى بصفة فعلية عن البديهيات؛ فالسجن الذي ولد عام 1789 ليس ثمرة تحوّل، ولا علامة على انتقال، وإنما هو نمط من الممارسة العقابية التي يمكن الوقوف على استمراريتها تحت قشرة الاستمراريات المرئية. زيادة على أن الكتاب يتخلى عن كل محاولة لإيجاد مسؤول، لعله السلطة أو الدولة، في تحليله لأنظمة الحبس. ليس ثمة ذات مرئية في هذا المؤلَّف، الشيء الذي يمثل قطيعة هامة مع الطريقة التي يعمل بها المؤرخون عادة. "هل تجد هذه التكنولوجيا الجديدة للسلطة أصلها، من الناحية التاريخية، في فرد أو في مجموعة محددة من الأفراد الذين يكونون قد قرروا تطبيقها خدمة لمصالحهم ولجعل الجسم الاجتماعي قابلا للاستعمال من طرفهم؟ سأجيب بالنفي. فهذه التكتيكات قد اخترعت، ونظّمت، انطلاقا من شروط محلية ومن ضرورات استعجالية خاصة". إنه ميشال فوكو الذي يتحدث في تقديمه لكتاب المشتَمَل (Panotique) لجيرمي بنتام (J. Bentham). سيقال بأن هناك تخفيفا للذات وشبه غياب للكاتب، في نفس الوقت [الذي يتخذ فيه الكتاب صورة] مسار قاس تهيمن عليه سخرية نيتشه، ولا يمكن أن يَحضُره السؤالان المألوفان في التاريخ وفي الحياة السياسية: من المسؤول عن ذلك؟ وما العمل الآن؟

لنذهب الآن إلى أبعد من ذلك: هناك فعلا شيء محير

تماما بالنسبة للمؤرخ، وهو في أن يجد نفسه أمام تحليل تاريخي لا يشكل حكاية، ولا يتناول الحقيقة كلها، وخاصة منها كل ظواهر المقاومة والتحويل والتلاعب بنتائج السلطة الموصوفة. ولا شك أن الفارق قد تعمق حول هذه المسائل بالضبط، وذلك أن المؤرخ يتمسك، في الغالب، بإرجاع تصرف النُخب، مثلها في ذلك مثل تصرفات الشعب، إلى الأنظمة السياسية والاقتصادية المحيطة بها. حول هذه النقطة انحصرت المناقشة وكأن الأمر يتعلق بمقاربتين متنافرتين، يؤدي اختيار الواحد منها إلى تعطيل الأخرى عن العمل بالضرورة، وإعاقة كل نقاش مثمر.

ومع ذلك فإن النقاش أصبح عموميا سنة 1980، وكان صدور كتاب السجن المستحيل. وقد فسر بعض المؤرخين سكوتهم، وناقش آخرون المنهج الذي استعمله فوكو، أو خاضوا معه نقاشا فكريا، وهو لقاء كان الجميع يتمنونه، كما كان هاما في ذاكرة أولئك الذين ساهموا فيه. وانطلاقا منه، ارتسمت انشغالات هؤلاء وأولئك بشكل أفضل.

وإن إحدى مقاربات فوكو الثابتة في عمله على المادة التاريخية، هي الانطلاق من الموضوعات، اعتمادا على مصطلحات إنتاجية، والنظر إلى قواعد عملها. ويكمن حدسه الأساسي في التفكير بأن "الوقائع البشرية ليست مسلما بها" (بول فاين P. Veyne)! وبأن الفضول يكمن في التساؤل: لماذا لا يكون ممكنا أن نفكر بطريقة أخرى غير تلك التي نفكر بها؟ والسجن، مثلا، هل كان ضروريا؟ يجب تكسير المسلمات التي

نعتقدها طبيعية والتساؤل عما إذا كان الشيء الوحيد الذي يجب القيام به، تجاه الجريمة، هو حبس المذنب. آنذاك يصبح التاريخ صالحا لأن يستدل به لا لأن يروى: وهكذا فهو لا ينشئ قصة تطورية لموضوع من الموضوعات، بل يتموضع في ذات المكان الذي تولِّد فيه الممارسة الموضوع الذي يطابقها. لا يعود الأمر، هنا، متعلقا لا بتحليل للتصرفات ولا بتحليل للأفكار، بل بالاشكَلات التي يفكر الكائن البشري من خلالها، وبالممارسات التي تتكون [الأشكلات] من خلالها. وهنا ستدرس الجريمة والتصرف الإجرامي انطلاقا من الممارسات العقابية ومن النموذج التأديبي. وسينظر إلى الجنون من خلال ما أقامه التقسيم بين الجنون واللاجنون. وستقرأ الحياة الجنسية باعتبارها تجربة تقوم المعرفة والسواءُ وأشكال الذاتية فيها بإنتاج كائن هو "ذات للرغبة". ويجد الموضوع تفسيره من خلال ما كانت عليه ممارسته.

إن فوكو إذ يتخذ إنتاج الموضوع محورا له، يطرح تعريفا آخر للواقعي، يميزه عن المؤرخين، فيدفعهم إلى الإفصاح عما يرونه فيه. إنهم يعترضون متسائلين: هل النموذج التأديبي المعروض في كتاب الحراسة والعقاب هو الواقع الاجتماعي للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر أم لا؟ أم أنه خطاب طوباوي انصبت الأفعال والتصرفات على تحريفه؟ وعن هذا السؤال يجيب ميشال فوكو قائلا بأن عدم اشتغال برنامج ما لا يعني أنه لا يمثل الواقعي، وبأن المجتمع التأديبي ليس، بأي حال من الأحوال، مرادفا لمجتمع مؤدب، في النهاية. إن النقاش

عريض، وهو نقاش للتاريخ الاجتماعي: فالمؤرخون يشتغلون، عادة، على موضوعات (الجسد، التغذية، الزواج، العزلة، الخ) لكي يحددوا تطور الممارسات المتعلقة بها ويهتدوا إلى تحولاتها وانقطاعاتها. كما أنهم يحاولون التقاط خطاطات التصورات القائمة عن المجتمعات والطبقات الاجتماعية تجاه هذه المواضيع، ويشتغلون على ردود الفعل الاجتماعية.

إن فوكو لا يحلل هذه الإشارات وهذه التوترات بصفتها تلك، بل يتساءل عن تكوّن المعارف وعن "أنساق السلطة التي تُنظّم ممارساتها" (مجلة: Le débat العدد 27" ويتساءل عن الشروط التي تسمح للإنسان بأن يفكر فيما يفعله.

إنه سؤال فلسفي، ورؤية نقدية للوجود الذي يُعتبر التاريخ ركيزة له. سيقول فوكو، فضلا عن ذلك: "إنها دراسات في التاريخ، لا أعمال مؤرخ". وغالبا ما يتضايق المؤرخون من هذا التساؤل الذي يعطي الأولوية للخطابات، وينحّي، في ظنهم، جوانب الواقعي التي ألقوا على عواتقهم مهمة إعادة تكوينها وتأويلها.

هذان الشكلان من التساؤل (كان من الممكن ذكر أشكال أخرى) ليس من المتعذر اختزال الواحد منها في الآخر، إذا لم نقرر بأن الواقعي شيء محدد مسبقا، يستحيل لمسه، ويحمل أدلة لا نهائية. إن التاريخ طريقة في طرح تصورات عن وجودنا، تنتج معنى وتحرر خطابا لن يلغي الخطابات السابقة أبدا، بل ينضاف إليها لندرك، بشكل أفضل، ما هو فعل التفكير وكذا فعل الحياة: على هذا المستوى من تفسير التاريخ لا يبقى

الواقعي مجرد إنتاج منجز ومحدد، كما أن تعدّد المعنى يتقلص. إن لقاء "فوكو والمؤرخين" يتموقع في هذه النقطة بالذات، نقطة تقلص تعدد المعنى.

وأخيرا، إذا كان النقاش المتبادل قد تم سنة 1980، فإنه لجد ملفت للنظر ملاحظة بأن هناك، فيما يخص ملفات الأرشيف - إذا نحن دققنا الحديث - التي نشرها فوكو رفقة عدد من المؤرخين (أنابيير ريفيير. . . المشتمل، فوضى العائلات) تعليقات، طبعا، لكن دون أن يمكّن ذلك مجددا من خلق تبادل حقيقي لوجهات النظر. ومع ذلك كان هناك سبب لهذا، مادام الأمر قد تعلق، آنذاك، باستغلال مصادر لم تكن كلها خطابات، بل كانت صادرة عن فئات شعبية تعبر عن علاقتها بالسلطة (اعتراف أحد المجرمين في القرن التاسع عشر، نص طوباوي من القرن الثامن عشر عن مشروع سجن نموذجي، طلبات حبس عائلات في القرن الثامن عشر).

هل توجد إجابة نهائية نعطيها لهذا "الفضاء الأبيض" الذي يفصل فوكو عن المؤرخين؟ أكيد أن الجامعة الفرنسية ليست أرضا صالحة للمناقشة حقا، بسبب أن المناخ فيها غالبا ما تملؤه الغيوم أكثر مما تدمدم فيه المناقشات. لكن، لعل هناك سببا آخر لذلك، سببا أعمق، وصعب الالتقاط، لخص روبيير ماندرو (R. Mandrou) أحد مفاتيحه سنة 1962، عندما تحدث عن تاريخ الجنون وكأنه يتحدث عن أطروحة متحمسة و"عن كتاب يرغب في نفسه، كتاب سر". سِّرية هي مؤلفات ميشال فوكو إلا أنها مخترقة كلها، كذلك، بشغف، هو شغف أن نصل إلى

حدود التيه ونحن نتساءل لماذا لا نفكر بكيفية أخرى مغايرة لتلك التي نفكر بها؛ شغف بمشروع هو أن يصبح المسلّم به - من أفعال وخطابات - مؤشكلا وليس لازما بالضرورة. "هذا المفعول مُرادٌ"، ذلك ما كتبه فوكو 1980 في كتاب السجن المستحيل.

نهاية عالَم(*)

فرانسوا إيوالد

اتسمت الستينات باضطراب فكري هائل. فقد افتتح سارتر هذه العشرية بجعله من الماركسية " فلسفة زماننا التي لا يمكن تجاوزها". ولم يكن الناس يتحدثون، بعد، عن الغولاغ. كما لم يكن الإنسان يشي بالآخرين لظنه أن الإنسان يحمل الشر في نفسه: فالأهواء السياسية كانت مع تصفية الاستعمار، وكان الناس يعيشون حسب مبدأ التقاسمات البسيطة، دون أن يخامرهم الشك في وجود خير يحمله التاريخ، ويمكن للناس جميعا أن يلتفوا حوله؛ ولا في كون القيم التي يساندون باسمها حركات التمرد ضد القمع الامبريالي (في الجزائر والفيتنام) والرأسمالي (في الداخل) كانت مؤسسة لمجتمع متصالح مستقبلا. كانوا يؤمنون بالكوني. وكان التفكير في الكوني - فوق ذلك - من وجهة نظر البشرية جمعاء مبدأ تصديق بالنسبة لكل فكر ذي ادعاء فلسفي.

ومع ذلك سيقام الدليل، في هذه السنوات بالذات، كسرة بعد كسرة، ودون أن يأخذ ذلك شكل بديهية عظيمة الحجم - سيقام الدليل على أن هذا الشكل من إرادة المعرفة الذي أودعه القرن آماله في السلم والأمن والحرية، كان عاجزا عن تلبية مثل

(*) عن: "الماغازين ليتيرير (Magazine littéraire) العدد (خاص بفوكو) 207، ماي 1984، ص ص 30 - 33.

هذه المتطلبات. كان ذلك، وقبل كل شيء، تجربة في السياسة الدولية.

وإذا كان بالإمكان وجود كوني غربي لتصفية الاستعمار، فإن بلدان العالم الثالث قد أثبتت هويتها بمجرد تحررها، مطالبة بأن تصبح المبادئ القانونية في المساواة والمعاملة بالمثل، التي كانت الأمم المتقدمة تعتبرها أسسا للنظام الدولي، سارية عليها بالمثل.

إلا أن هذه التجربة، تجربة القيم الأكثر تواطؤا في الظاهر والتي صارت إشكالية كما صارت موضوع انقسامات وصراعات، هي أيضا تجربة سياسية داخلية. لقد جاء بعد عالم روسو والإرادة العام تَواجُهُ المجموعات التي تعرف أنها تابعة لبعضها بعضا، والتي تكمن لعبتها في إبراز خصوصية مصالحها وكان لها الأسبقية تجاه المصلحة العامة. هذه المصلحة التي لم تعد تعني مبدأ توحيديا للمجتمع، بل صار لها شكل تسوية يعاد التفاوض حولها باستمرار. وليس من قبيل الصدفة أن يكون مصطلح التراضي في المصطلح السياسي، والذي يعني اختيار الصمت عما يعارضك بالآخرين بدلا من الاتفاق معهم، قد خلف مصطلح العقد الاجتماعي الذي قدّس كثيرا.

لقد تم تأويل حركة ماي 1968، حتى وإن رأينا فيها "ثورة ثقافية" طبقا للخطاطة التقليدية لمعارضة سياسية ما، أي باعتبارها تمردا وإرادته في التحرر من السلطة وقمع السلطة. وهذا تأويل جد سكوني. إذ يمكن قراءة ماي 1968 [قراءة أخرى] باعتبارها حدثا فلسفيا لا يكتسب معناه إلا أمام أنظار

تاريخ القرن العشرين، وخاصة منه تاريخ ما بعد الحرب العالمية الثانية. وقد كان الجدال قائما آنذاك - بوعي غامض دوما وبمقولات ملائمة لتلك المرحلة، هي مقولات الماركسية - حول هذا البرنامج الفلسفي الذي كان يدّعي، باسم معرفة ما بالعقلانية الاقتصادية للمجتمعات، أنه يعين لكل واحد مكانه وهويته، وقد ووجهت ممارسة قهر عقل عارف تقني وجامع، بسلسة كاملة من العقول الخاصة، قاسمها المشترك رفض كل تجميع. فشرع كل واحد - رغما عن تصور الإنسان الذي صاغه إعلان 1789 - في المطالبة بخصوصيته على شكل حقوق غير قابلة للتعميم: حقوق المرأة، حقوق الشواذ جنسيا، حقوق الأقليات القومية، وبكلمة واحدة: الحق في الاختلاف. وإن أزمة الكوني هذه، وهذه الإرادة لتركيب جديد للجميع، ولكل واحد، لم يتم التعبير عنها قط أفضل مما فعل شعار حركة ماي الفيتيشي: "كلنا يهود ألمان".

منذ عشرين سنة إذن، ومن خلال سلسلة كاملة من الممارسات، ودون أن يتمخض عن ذلك أي منهجية، عاشت الذات الغربية أزمة حاسمة وخطيرة. ففي عمق تاريخ طويل نعرف إلى أي حد بلغت مأساويته ودمويته، كان للذات أن تظن بأنها وجدت، في شكل معين من أشكال إرادة المعرفة، وفي أفكار الحق والمساواة، إمكانية تعايش للحريات التي ستؤسس نظاما كونيا. وسيكون الرد عليها بأن ذلك ليس سوى التعايش الخاص بها، كما ستدان، في نشدانها للكونية، باعتبارها مهيمنة ومتسلطة. ولم يعد ثمة اليوم من وجود، سواء في النظام

الداخلي أو الدولي، لقيم يمكن الحديث باسمها عن حق كل واحد؛ فلكل مجموعة قيمها، وقيمة هذه القيم هي نفسها محط نزاعات، وهذا دون أمل في العثور على أي مرفأ آمن في حلول من النوع السابق. وإن الذات الغربية لتجد نفسها اليوم في أزمة هي من الاتساع بحيث يمكن مقارنتها بما عاشته أوروبا أثناء الحروب الدينية، فهذه الذات التي لا مرجعية لها تقف وجها لوجه أمام ضرورة إجراء تجربة جديدة عن الذات، [عنها هي بالذات].

هذه الظروف هي تلك التي سيُتابع فيها ميشال فوكو نشاطه الفلسفي. فكتاب تاريخ الجنون يعود إلى عام 1961، كما يعود كتاب الكلمات والأشياء إلى سنة 1965. ويحتل فوكو في هذه الظروف مكانة مزدوجة: فهو يكتب فيها، ومن خلال ما يكتبه تجد الظروف هويتها. وإن الموضوعة الشهيرة عن "موت الإنسان" لشاهد جيد على قلب العبارة الذي سينعقد بين مشروعه وبين انتظار جمهور يواجه، بصفة غامضة، مشاكل جديدة. ليس معنى ذلك أن فوكو قد كتب من أجل الظروف [المذكورة]، حتى وإن كان المشروع النسابي يفترض الانطلاق من المشاكل التي تبزغ فيها؛ ولا معناه أنه كان الوحيد الذي يملك وعيا واضحا بما كان يعتمل في لاوعي الآخرين. وإن إحدى القطائع التي سيدخلها ميشال فوكو على أسلوب الفلسفة لتكمن بالضبط في رفضه أن يكون ضمير عصره؛ كما يكمن برنامجه، [المتمثل في إنجاز] تاريخ للعلاقات بين الذات والحقيقة في الغرب - يكمن خاصة في مبدئه - ليس المقصود

قول الحقيقة عن الغرب -، مثلما يكمن في ممارسته التي تقوم دائما على تواريخ خاصة، هي: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي وتاريخ النظرة الطبية في منعطف القرنين 18 و19، وتاريخ السجن إبان الثورة الفرنسية إلى حدود سنة 1840، وتاريخ الحياة الجنسية في العصور القديمة الإغريقية والرومانية. الشيء الذي لا يمنع، ومنذ عشرين عاما، من أن يلتقي مشروع ميشال فوكو الذي ينحصر بصرامة ضمن [البحث في] مشكلة معرفة كيف تتشكل الذات الغربية حين تصبح موضوعا للمعرفة بالنسبة لذاتها، حتى وإن كانت [مشكلة] جد هامشية في الأصل، يلتقي بتجربة جيل مزقته استحالة التفكير على النمط السابق دون أن يعرف، في الوقت ذاته، كيف يفكر بالمستقبل.

وهناك أسباب عديدة لهذا اللقاء، أسباب تمس الأساسي، فيما لو صحت فرضيتنا عن أزمة الكوني. فالتجربة، التي هي تجربة هذه الأزمة، تقود الذات الغربية إلى طرح سؤال مزدوج: يتعلق الجانب الأول منه بالذات نفسها، بإرادة المعرفة الخاصة بها. إذ ينبغي لها أن تفهم كيف يمكن لهذه الإرادة، التي تشكلت باعتبارها كونية، أن تكون خاصة ومهيمنة في بنيتها هي بالذات. لم يعد ممكنا للذات أن تستمر في إرادة نفسها حسب برنامج تعي، من الآن فصاعدا، بأنه لا مخرج له. وهي تحس بالحاجة لاستعادة نفسها عبر تاريخها، وفهم كيف أن الآخر الذي تخيلت أنها قادرة على احتضانه داخل عقلانية جميلة موحدة، بات يجد نفسه، على عكس ذلك، في غيرية جذرية على فكرنا الخاص، ومن يمكن أن يفي بهذا المسعى أفضل مما

فعل برنامج لنسابة علاقات الذات بالحقيقة تابعه ميشال فوكو منذ كتابه تاريخ الجنون، الذي يُظهر على وجه التحديد، كيف يتشكل العقل بناء على مبدأ للتقاسم والإلغاء داخل ذاته، وعن طريق رفض موضوعية أخرى ضمن غيرية جذرية؟

إن للنسابة، عند ميشال فوكو، بُعْدَ نزعة وضعية نقدية. وهي وضعية عالم آثار [أركيولوجي] حريص على الحفاظ على الإيجابيات التاريخية التي يدرسها في هويتها الخاصة بها، كما أن ثمة، علاوة على ذلك، منبعا للأفهم دائم: فالقارئ الذي لا ينتبه، أو القارئ المتسرع أكثر من اللازم للحصول على إجابة عن أسئلته، يحسب أن ما يتحدث عنه ميشال فوكو هو ما يقوله. هكذا أصبح فوكو، وبسبب توضيحه لما كانت الممارسات المرتبطة بالتجربة الكلاسيكية للجنون أو الممارسات التي تشكلت الذات الحديثة بمقتضاها أمام نفسها باعتبارها آخر المجرم - أصبح فوكو منظّر "الاحتجاز الكبير" والقدرة المطلقة لـ "السلطة" و"المجتمعات التأديبية". إلا أنها نزعة وضعية نقدية، لأن استعمال ميشال فوكو للتاريخ استعمال نقدي إسماني: فالمقصود هو أرخنة كل هذه الموضوعيات وزعزعتها - موضوعيات: الجنون والسلطة والحياة الجنسية التي يمنعنا وضوحها من الانفكاك عن ذواتنا.

إن الأمر يتعلق بفحص شروط الإنتاج ومصداقية المعرفة. فحص لا يسير به ميشال فوكو تبعا لطرق الايبستيمولوجيا الكلاسيكية (كيف تصحّح معرفة ما أخطاءها، وكيف تصبح، عن طريق هذا التصحيح، معرفة حقيقية)، بل يسير به بناء على

محور يمكن القول بأنه أكثر أفقية: يتعلق الأمر بتوضيح كيف أن الحقيقة لا تتوقف على نوع من مراجعة المعارف بقدر ما تتوقف على نظام منطوق معين (هو المجال المعرفي [الإيبستيمي] كما أسماه كتاب الكلمات والأشياء، أو بعض اقتصاديات علاقة المعرفة بالسلطة كما سيرد في كتاب الحراسة والعقاب) يميز هذه المعرفة أو تلك في لحظة معينة، إن فوكو يتصور الحقيقة لا كاتفاق بين فكر وموضوع، بل باعتبارها ذلك الشيء الذي يُرغم فكرا ما على التفكير بطريقة معينة، أو باعتبارها، حسب عنوان الجزء الثالث من كتاب تاريخ الحياة الجنسية، انشغالا، انشغالا بالذات وبالآخرين على نحو لا يقبل الانفصال. هكذا تصبح الحقيقة مبدأ للتقسيم بين المنطوقات التي لا يمكن الجزم بصحتها أو خطئها إلا في ارتباط ببعض أنظمة التحقق التي تعمد كل مؤلفات ميشال فوكو إلى توضيح لعبتها المعقدة. وهكذا يصبح من الممكن أن يوجد تاريخ للحقيقة. علاوة على أن الحقيقة لا تعود هي ما قد يوقف التاريخ، لأنها لا يمكن تجاوزها مادامت حقيقية؛ إنها، على عكس ذلك، هي التي عملت على أن يكون لنا تاريخ. هكذا يجد الكوني نفسه مخصصا. وما من شيء قط، سوى أنساق تفكير خاصة تتفهرس فيها أصناف من الحقيقة تضغط على الذوات وسلوكاتها.

إن فكرة تاريخ للحقيقة لا يمكنها أن تعني أننا محكوم علينا بالخطأ. بل على العكس، فنحن نعيش، بشكل من الأشكال، في عنصر من عناصر الحقيقة. وليست الحقيقة بدون مفعول. فهي منتجة لأنظمة هوية هي في نفس الوقت مبادئ استبعاد.

بحيث إن الحقيقة، وفي ذات الحركة التي توحّد بها، تقوم بالفصل. ويمكّننا ميشال فوكو من فهم كيف يوجد ضمن كل نُشدان للكلية رفض [لها]، وتكوين لخصوصيات معينة؛ كيف أن كل كلي خصوصي بالتالي، وكيف لا يمكن أن توجد معرفة مطلقة. لكن نفس الإيماءة تبين لنا أننا لسنا محكوما علينا بخصوصية أنظمة الحقيقة التي تضغط علينا. فنهاية عالم ما ليست هي نهاية [كل] العالم.

ماذا يجب، إذن، أن نفعل، وأن نريد؟ سؤال لا يفتأ الناس يطرحونه على فوكو، وكأن لا بد أن توجد في الجواب عليه حقيقة فلسفية. وحقيقة القول أن أولئك الذين يطرحون السؤال ينمّون، بلا شك، عن بلبلتهم. فهم، بكل تأكيد، في حاجة إلى مرشد، لكن، ألم يفهموا، كذلك، بأن الظروف الحالية لا تستدعي هذا الكم من الأجوبة الجديدة على أسئلة قديمة، بقدر ما تستدعي إعادة صياغة الأسئلة بالذات. كيف يمكن لميشال فوكو أن يجيب عن أسئلة تقوم أعماله كلها بتوضيح طابعها المتناقض؟ أليس هناك من معنى لإرادة تثبيت قيم، نعرف أنها لا يمكن أن تكون إلا خصوصية، باعتبارها قيما كونية. يجب أن نمضي إلى حدود فهم كيف يكون رفض الإرادة المهذِّبة للأخلاق، في ظروف مثل ظروفنا تتميز بتشتت القيم والهويات، موقفا حكيما وملائما.

تنجم عن ميشال فوكو نتيجتان كبيرتان من زاوية السياسة والأخلاق. فهو يوضح في البداية بأنه لم يعد ممكنا الإحالة إلى أي مبدأ تجميع، ولو كان هو العقل. ويسعى قسم هام من

عملية البرهنة في كتاب "الحراسة والعقاب" إلى إثبات أن السلطة، باعتبارها ذاتا، لا وجود لها، وأن لعبة العلاقات بين المعرفة والسلطة لعبة مانعة لكل مبدأ تجميع. وإن السلطة - كما سيحدد ذلك كتاب "إرادة المعرفة" - هي الاسم الذي نضفيه على وضعية استيراتيجة معقدة في مجتمع معين". وتقترح أعمال فوكو، إضافة إلى ذلك، تصورا للمساواة يسمح بتجاوز فكرة كانط عن الكل للواحد والواحد للكل. فالأفراد، مثل الأماكن، ليسوا قابلين للتعاوض. ولم يعد بإمكاننا التفكير بوضع أنفسنا مكان الآخر، فالكوني، ينبغي أن نقول العام، لا يمكن أن يكون إلا نتاجا، عارضا على الدوام ومحط نقاش، لسيرورة من التعميم الذي لا يملك ضمانا لا في الكائن، ولا في التاريخ.

كما أن فكرة النسابة لا تعني ألا وجود للحقيقة أو أنه يستحيل معرفة أي شيء على الإطلاق، كما لا تعني أن يسكت الفيلسوف عن القيم؛ وإن كانت تجعلنا [فكرة النسابة] نكتشف ضرورة نوع من السكوت ونوع من التحفظ. وإذا كان ثمة أفراد مخصصون ضمن بعض علاقات السلطة، فإنه لا ينبغي - وفي ارتباط مع هذه الخصوصيات - أن نمحو باسم الإنسانية، ضرورة أن يقرر كل واحد مصيره بنفسه. هناك معارك ينبغي أن تخاض، وهي مطروحة على عاتق خصوصيتنا واختلافاتنا ومختلف نقط تدويننا. وإن كون التاريخ لم يعد مبدأ تجميع، لأمر يجعلنا نعيد اكتشاف الجغرافيا: إن العالم نفسه ليس وحدة؛ وإنه لا وجود لغير أمكنة متفاضلة وغير مواقع محددة يتوقف مستقبلها الغامض على العلاقات التي تقيمها مع الأمكنة

والمواقع الأخرى. ليست بولونيا بالنسبة للفرنسي، وعن حق، هي الشيلي. ولم يعد للكوني سوى أن يأخذ شكل روابط استيراتيجية تلتقي فيها مختلف الخصوصيات، التي تنظر إلى نفسها باعتبارها كذلك، في معارك مشتركة. لكن دون أن تبرر هذه المعارك نفسها في سماء الأفكار، ودون أن تضمنها عقلانية كبرى يجريها التاريخ تحت أقدامنا المترددة.

ولا شك أن فلسفة فوكو متلائمة مع قراءة نسبوية وارتيابية. تلك القراءة التي تمسّك بول فاين (P.Veyne) بالقيام بها من وجهة نظر المعرفة التاريخية. سيكون كل وجه من وجوه التاريخ منغلقا عن ذاته نهائيا. وسيكون التاريخ تعاقبا من الانقطاعات الجذرية، ومن برامج للحقيقة قابلة، دون شك، للانتقال بعضها إلى بعض لكن مع إحساس بالغيرية لا يمكن اختزاله، الأمر الذي يمكن أن يخدم، دون شك، إيبستيمولوجيا معينة للتاريخ تسعى نحو نزعة وضعية جذرية، لكنه لا يصلح لمعنى الفلسفة عند فوكو.

إن النسابة لا تتضمن أية نزعة إرتيابية، لا عند نيتشه ولا عند فوكو. فرسم حدود العقل لا يعني أن العقل غير موجود، كما أن التأريخ لإرادة الحقيقة لا يعني نفي الوجود ما دمنا، على العكس، نفترضه. ولا يمكن أن توجد نزعة نسبية خاصة بفوكو، وذلك لأنه لا توجد لديه أية وجهة نظر جامعة.

يجب أن نتعلم التمييز بين الأنظمة. فمن نظام العقول إلى نظام الأخلاق أو السياسة نجد أن النتيجة ليست هي ذاتها. فللأخلاق متطلباتها. وللمعرفة منطقها، وللسياسة تاكتيكاتها التي

لا يشتق بعضها من بعض تبعا لقاعدة استنباط معينة. ليس كل شيء سياسة. والسياسة لا تلتمس أي سند أنطولوجي. وثمة أرسطية كاملة عند فوكو، أي حرص كبير على التمييز بين الأنواع وتحديد طريقة التفكير المناسبة لكل واحد منا، والتي تمنعنا من فهمها عاداتنا في إرادة إرجاع كل شيء إلى وحدة أصل مؤسس.

إن كتابي فوكو الأخيرين: "استعمال اللذات" و"الانشغال بالذات" اللذين قطعا [الصلة]، بصفاء أسلوبهما وبنموذج التجربة المدروسة فيهما - أي التجربة الأخلاقية للعصور القديمة الإغريقية والرومانية -، مع الموضوعات التي تعودنا عليها؛ ليشهدان على تمكن فوكو من جعل مشروعه مُتفرّدا بشكل أرق وأكثر اقتصادا وحدّة. ويمكن أن ننتظر أن يؤاخذه البعض عما قاله حول الحياة الجنسية. مؤاخذات [تصدر من أولئك] الذين يريدون معرفة ما هي الحياة الجنسية. وقد يريدون المراهنة على فوكو ضد فرويد ولاكان. إنهم سيتخذون، دون شك تلك الهيئة التي تطبع الشخص الذي يعرف، دون أن يدركوا بأن إرادة المعرفة التي تحركهم هي إرادة زمن لم يعد هو زمننا.

لقد أجاب كانط عن سؤال: "ما هو التنوير"، بأنه: "هو خروج الإنسان من الحِجْر الذي هو مسؤول عنه ويعني الحجر عجز المرء عن استخدام فهمه دون توجيه من الآخرين، حجر هو نفسه مسؤول عنه، مادام سببه يكمن لا في غياب للفهم، بل في انعدام القدرة على اتخاذ القرار ونقصان الشجاعة في استخدامه بدون توجيه من الآخرين. تجرّأ واعرف

(Sapere aude)، ولتكن لك شجاعة استخدام فهمك بنفسك. ذلكم هو شعار عصر التنوير". وإن هذا هو ما تتطلبه الظروف الحالية، أن تخرج من هذا الحجر الذي يشكله الإذعان الملح لإرادة معرفة متجاوَزة. وإن العمل المتفرد الذي قام به فوكو، دون أن يستسلم لأهواء اللحظة، ولا لنزوات الموضة، يدعونا - مع قبولنا بكل توتراته، وتمكيننا من أن لا نكون تابعين، على غراره، لغير أنفسنا - إلى التحلي بشجاعة استخدامنا لفهمنا الخاص. ويمكن التنبؤ بأن [ذلك العمل] سيقاطع دائما مع متطلبات ظروف بدأت تتملك، بالكاد، وعيا بإصلاح الفهم، [ذلك الإصلاح] الذي يفرضه علينا المستقبل.

نقل النص عن الفرنسية: محمد بولعيش

حفريات المعرفة

بيير بورجلان

ماذا ترانا نعرف؟ إن وضع المعرفة ملتبس وإلغازي. وقد تشكلت في بعض الميادين تلك المجموعات من المبادئ والقوانين المالكة لما يكفي من التماسك والواثقة من دقة مناهجها وفعالية تطبيقاتها: أي. باختصار، [تلك المجموعات] التي نسميها علوما، والتي تفترض وحدة العقل، إننا نتوفر هنا على معرفة تراكمية، يمكنها أن تنمو وتعيد بَنْيَنة نفسها، إلا أن عليها أن تبقى قائمة عبر العصور. [كما نتوفر]، في الطرف الآخر، على معرفة مبتذلة ويومية، تحملها لغة ما تندرج ضمن الفعل، وهي كافية تماما بالنسبة لأولئك الذين يجهلون كل شيء تقريبا عن العلم، وهم الأغلبية: أي معرفة تجريبية، لا محدودة، طائشة. ولكن، بين هاتين المعرفتين، تنشأ معارف أخرى، ومذاهب وإيديولوجيات وفرضيات أخرى متماسكة بهذا القدر أو ذاك، وتجريبية بهذا القدر أو ذاك؛ [هي التي] تشكّل معتقداتنا وآرائنا، وتتجمع في أخلاقياتنا وسياساتنا وجمالياتنا، في أدبنا وفلسفتنا؛ وباختصار: تشكل مادة "مقالاتنا". إن موضوعها الرئيسي هو الإنسان، فبها تغص مجلاتنا وكتبنا، ومنها تتغذى نقاشاتنا الأكثر حماسا، وتشكّل هذه المجموعة كلّها مادة للفروع المعرفية التأملية التي تنظمت حديثا: تاريخ العلوم أو الأفكار، وسيكولوجية أو وسوسيولوجية المعرفة. وقد

درجنا على تسمية كل المحاولات التي تستهدف توضيح الأقوال والأفعال البشرية علوما إنسانية. وهكذا صرنا أمام واقع جديد هو أن القضايا الإنسانية أصبحت وقفا على علوم متميزة عن العلوم الكمية أو العلوم الطبيعية.

وأمام هذا الواقع لا يسعنا إلا التساؤل: كيف تتولد المعارف وكيف تتحول؟ لماذا تجاوز الركب الخيمياء؟ لماذا يولد علم معين في زمن معين؟ لماذا يتصارع الناس زمنا حول مشاكل تختفي دون أن تكون قد وجدت طريقها إلى الحل؟ ولا شك أن مهمة العلوم الإنسانية هي تقديم الأجوبة عن ذلك.

ولكن كيف رأت هذه العلوم نفسها النور في القرن الماضي؟ لماذا ارتقى الإنسان فجأة إلى مرتبة أصبح فيها موضوعا للعلم، في الوقت الذي هو نفسه مصدر علم فيه؟ ما هي العناصر الجديدة التي ظهرت في الثقافة والتي أدت إلى هذه الوضعية ذات المظهر المفارق؟ ما نوع المعرفة التي تحتاجها العلوم الإنسانية، وهي التي يمكنها تحمّل المضاعفة اللانهائية الخاصة بسوسيولوجية ما للسوسيولوجيا أو سيكولوجية ما للسيكولوجيا؟ لماذا نضع فيها آمالنا تارة وتخوفاتنا تارة أخرى؟ وما عساها تعلّمنا عن حقيقة الإنسان؟

إن أكبر جاذبية لكتاب ميشال فوكو (الكلمات والأشياء) لتكمن في بلبلته لنا، وهو يرغمنا على إعادة النظر في هذه الأسئلة. وإن هذا المؤلف الرائع والغني والموحي، البالغ الجدة والمتين البنيان، ليستهوي القارئ ويباغته. فهو يحاول أن يكشف لنا الفضاء، أو بتعبير أفضل، الموقع الذي تطرح فيه المفاهيم

والتساؤلات نفسها، في وقت معين، على فضولنا، أو تنمحي فيه، على عكس ذلك، [من أذهاننا]. إن الأمر لا يتعلق بما كان يدعى رؤية عالم ما Weltanschauung، بل بما من شأنه السماح بإمكانية وجود مثل هذه التصورات تحت سطح ظل لا مفكرا فيه إلى ذلك الحين. إن التاريخ يلتقط ما يقال وما يُفعل: أي أنه يظل على سطح الأشياء وينخدع بضجيج الأحداث؛ ولهذا لزم تجاوزه نحو حفريات ما. تلك الكلمة التي، رغم كونها تعني خطابا يتناول الأشياء القديمة، فإنها توحي لدينا هنا بفكرة التنقيب.

إن المعنى العام لكلمة تفكير هو تنظيم فوضى أفكارنا وتجاربنا، وذلك لأن الخليط الصرف يبدو لنا غير مفهوم. ولكن هناك أكثر من طريقة ينظم بها الناس ويختارون ما ينظمونه، وذلك تبعا للتماثلات واللاتماثلات، وللماهيات والاختلافات، وتبعا للتقارب. ولنتفق على تسمية ذلك المجال الذي تتحدد فيه القبليات التاريخية وشروط إمكانية المعرفة ومبادئ التنظيم، في زمن معين، بالمجال المعرفي (الايبستيمي). إن هذا المجال الذي لا نملك عنه وعيا واضحا، يختلف من عصر إلى آخر، ولا يوجد غير واحد منه في العصر الواحد. ويشكل المجال المعرفي بنية ونسقا متماسكا. ونحن نلاحظ هنا أن الكتاب يسير على هدى فكرة اللسانيات الرئيسية. وبما أن غرضه هو القيام "بحفريات العلوم الإنسانية"، فلنبحث عن العراقيل التي حالت دون ميلاد هذه العلوم دون السماح باستعمالها.

والحال أن المحاولة الرامية إلى تثبيت مكانة العلوم الإنسانية تعني الطعن في قيمتها العلمية. ذلك أن مجالنا المعرفي

يمكن التمثيل له بمسطح ثلاثي الزوايا، تتوزع أضلاعه كما يلي: العلوم الاستنتاجية، الرياضية والفيزيائية، والعلوم التي تقيم علاقة بين عناصر متقطعة لكنها متماثلة: أي اللغة، والحياة، وإنتاج الثروات وتوزيعها، ثم التأمل الفلسفي أو التفكير في الذات. وتحدد هذه الأضلاع الثلاثة سطوحا ثلاثة: سطح قابل لاتخاذ شكل رياضي ويطبّق على اللسانيات والبيولوجيا والاقتصاد، وسطح الانطولوجيات الجهوية التي تؤسس هذه العلوم الثلاثة، ثم سطح شكلنة الفكر. ولا محل هنا، إذن، للعلوم الإنسانية، اللهم إلا " توزيع غائم" عبر المسطح الثلاثي. وهي وضعية تجعل هذه [العلوم] عارضة، بفعل علاقاتها المكتسبة مع الأوجه الثلاثة، كما تجعلها محفوفة بالمخاطر، وذلك لأنه " إذا لم يعد الإنسان هو سيد مملكة العالم، وإذا لم يعد مسيطرا على مركز الكينونة، صارت العلوم الإنسانية وسيطا خطيرا في فضاء المعرفة" (ص. 358 - 359). وباختصار، فإن النزعة النفسية والنزعة الإنسانية تعرضان الحقيقة للخطر، كما سبق لـ " هوسرل" أن لاحظ ذلك.

سنسجل أن "تعبير العلوم الإنسانية" محدد تحديدا صارما لا ينطبق لا على اللسانيات ولا على البيولوجيا ولا على الاقتصاد. وذلك لأن موضوع هذه الأخيرة ليس الاقتصاد: فوضعيتها (Positivité) باطنة، حيث أن دراسة الإنسان، من الناحية البيولوجية تندرج ضمن علم الحياة، بينما "تُطِلُ" القوانين اللسانية أو الاقتصادية على الإنسان، وتفرض نفسها عليه باعتبارها ضرورات لا يمكن له ولوجها مباشرة. كما لا يمكن له اتخاذ أي

قرار بشأنها، كما هو الحال بالنسبة للقوانين الفيزيائية، بالرغم من كونه، على ما يبدو، الكائن الوحيد الخاضع لها. أما التاريخ فلم يعد خلال القرن التاسع عشر "تاريخا كبيرا أملس" : إذ تشذرت التاريخية إلى تواريخ للطبيعة والعمل واللغة، وهي تواريخ متنافرة، كما أن "تسلسلها التاريخي يتطور تبعا لزمن يعود إلى تماسكها الفريد، أولا" (ص. 379). إن التاريخية الإنسانية هي، وببساطة، "كون الإنسان، بوصفه إنسانا، عرضة للحدث" (ص. 382). [هكذا] تعيد التاريخانية الإنسان إلى تلك النسبية التي تُظهره متجذرا في مجتمع ولغة لهما تاريخ، وهي علاقة ينبغي أن يؤسسها "تحليل منطقي للتناهي".

يبقى فرعان معرفيان تطورا حديثا، ويشغلان موقعا هاما في عالمنا الذهني: وهما التحليل النفسي والاتنولوجيا. ولكن، بأية طريقة تراهما يعنيان الإنسان؟ إن التحليل النفسي يحاول أن يكون "خطاب اللاوعي" (ص. 385)، ويتناول الإنسان في استلابه، بوصفه ذاتا مغايرة لنفسها. كما يتحرك على حدود العلوم الإنسانية التي "تظل دائما في فضاء ما يمكن تمثله" ويكشف "الواقع العاري المتجلي في وجود النسق (والمعنى بالتالي). ووجود القاعدة (والمعارضة بالتالي)، ووجود المعيار و(الوظيفة بالتالي)". وهكذا يلعب دورا متعاليا بشكل ما عبر تسميته الموت والرغبة والقانون "شروطا تمكن من قيام كل معرفة إنسانية" (ص 386)، وتحديدا لتناهينا. أما الاتنولوجيا فتهتم بالشعوب التي لها تاريخ يكاد يكون بعيدا عن تناولنا، وتبحث عن ثوابت البنية قصد الوصول إلى المعايير والقواعد

والأنساق الموجودة وراء التمثّلات. فكلاهما، إذن، لا يهم الإنسان مباشرة، بل يهم حدوده، "وبإمكانهما الاستغناء عن تصور الإنسان. . . إنهما يذيبان الإنسان" (ص ص. 390 - 391) ويمكن تقديمهما باعتبارهما "علمين مضادين".

لقد فتحنا كتاب ميشال فوكو عن خلاصاته، بهدف فهم مرماه. ويبقى علينا أن نرى أية طريقة سلكتها ثقافتنا قبل بلوغ هذا المسطح الثلاثي الايبستيمولوجي، الذي يبدو بدون أساس هنا. إن ميشال فوكو لا يريد أن يكون مؤرخا للعلوم أو مؤرخا للأفكار. بل ويكفي إجراء أبسط مقارنة مع مؤلف كاسيرر عن قرن الأنوار للوقوف على ذلك. ومع ذلك فقد اختار أن يقدّم لنا موضوعته الأركيولوجية من منظور تاريخي. ولهذا سنصادف في كتابه قيلا من الأسماء الكبيرة التي تعودنا عليها، لكن في الطريق فحسب: سبينوزا، هيغل، ماركس، ونتعرف على آخرين كثيرين، لم يبقوا أحياء إلا في أفق الاختصاصيين، والواقع أنهم أكثر إفصاحا، في الغالب، عن مفترضات عصر ما، وأكثر أصالة من أكبر المفكرين.

إن المجال المعرفي لزماننا يخلف المجالات السابقة له عبر معارضته لها. وفي مرحلة ما قبل تاريخ العلوم الإنسانية تلك، اقتطع ميشال فوكو الجزء الممتد من النهضة [الأوروبية] إلى أيامنا هذه، ضمن ثقافتنا الغربية، وميّز داخله بين ثلاثة عصور، يفصل بينهما تحولان كبيران، إننا نرى هنا تشكل ما قد نسميه علوما كاذبة، وهي الآن علوما ميتة، إلا أنها عاشت، مع ذلك، في ظلال بديهياتها دون شك أو تساؤل. وهذا ما يدفعنا بالتالي،

إلى نوع من الحذر تجاه ما يبدو لنا بديهيا نحن كذلك. وسيكون رائدنا في كل مرة، عن اللغة التي بها تنبني معرفة ما، في إطار العلاقة القائمة بين الكلمات والأشياء. [إن فوكو] يفتتح هذا التاريخ بتأويل بارع نفّاذ للوحة الوصيفات التي رسمها بلاسكيث، ففي المرسم ينظر الرسام، الواقف بجانب مسند اللوحات، والوصيفات مع ما يحيط بهن - وهم جميعا يكوّنون موضوع اللوحة - في اتجاهنا. ويوحي لنا انعكاس غامض للنور في المرايا بأنهم في استقبال الملك وهو يدخل عليهم. إن المشهد يكتسب معناه من شخص الملك غير المرسوم. فالملك غائب عن موقع المتفرج الذي هو نحن، على هامش اللوحة، مثله في ذلك، مثل الإنسان الكلاسيكي الغائب عن عالم التمثلات، مع أنه مفتاحها.

إلا أن هذا العصر الكلاسيكي نفسه ينسلخ عن العصر السابق له، الذي بلغ نهايته في الموت الذي كتب فيه بيكون - المنظور إليه لزمن طويل باعتباره أب النزعة التجريبية الحديثة - مؤلفه " التجديد الكبير" مدعيا تحطيم كل الأصنام التي تزحم أفق المعرفة، سواء أكانت أصنام السوق أم أصنام المسرح.

إن عصر النهضة هو العصر الأغرب بالنسبة لنا. [وإذا تساءلنا] كيف يطرح مشكلة النظام؟ [كان الجواب]: أنه يطرحها انطلاقا من أوسع المفاهيم وأكثرها غموضا وابتذالا، أي مفهوم التشابه. فهناك عدد لا يحصى من أوجه الشبه، بحيث ينتهي كل شيء، في النهاية، بالتشابه مع أي شيء. ولهذا يحدد تحليل هذا العصر أربعة أنماط قصد الضبط: التوافق، والمنافسة،

والتماثل والتعاطف. ينتج عنها أغرب العلاقات، بالنسبة لنا، داخل عالم رمزي وسحري. فالتوافق يقيم سلسلة الكائنات عن طريق المجاورة. والوجه منافس السماء التي يعكسها. والتماثل، المتعدد المعاني، هو تماثل العلاقات. كما يتحرك التعاطف طليقا، بين الكواكب والناس مثلا. وأخيرا، فإن التوقيع هو التشابه الذي يمكّن من التعرف على التشابهات الأخرى. هكذا يكون "البحث عن المعنى، هو الكشف عما يتشابه. والبحث عن قانون العلامات، هو اكتشاف الأشياء المتشابهة" (ص 44). هناك، إذن، لغة خاصة بالأشياء تستدعي تأويلا وعِرافة. إلا أن هذه تكتمل بالتبحر. فللغة المكتوبة نفس القيمة التي لعلامة الأشياء. "لا فرق بين هذه الأبيات البينات التي وضعها الله على ظهر الأرض، ليطلعنا على أسرارها الباطنية، وبين الكلمات المقروءة التي وضعتها الكتابة المقدسة، أو وضعها حكماء العصور القديمة الملهَمون بنور إلهي، في تلك الكتب التي أنقذها التقليد" (ص 48). هكذا فإن العالم، أو "نثر العالم" شبيه بكتابة ما، تستدعي فوقها التعليق وتحتها النص الخفي الذي ينبغي الكشف عن معناه.

لقد اختفى هذا العالم الرمزي حقا من منطقة الايبستيمولوجيا، ولربما عثرنا على شيء منه، في أيامنا هذه، ضمن ذلك "الأدب" وعالمه الشعري الذي أنشأناه، تبعا لميشال فوكو، في القرن الماضي لكي نعوّض عن "عمل اللغة الدلالي". إن هذا الأدب يستعيد كينونة اللغة، ولكن من دون ذلك النص الأساسي الذي يجعل من العالم كتابا داخل العالم

الذهني لعصر النهضة.

مع ثورة العصر الكلاسيكي، خرجت الكلمات من العالم الذي كانت تحيا فيه، لتصبح ممثلة لعالم هو نفسه قيد التمثل. "ستنفصل الكلمات عن الأشياء. وستنصرف العين للرؤية، وللرؤية فقط، والأذن للسماع فقط. وستكون مهمة الخطاب هي قول ما هو كائن، إلا أنه لن يكون غير ما يقوله" (ص 58).

لم يعد النظام كامنا في الحركة المتواصلة للتشابهات، بل في إقامة المتتاليات والجداول التي تتعاقب فيها التمثلات وتتجاور. "فاللغة تفصم فيه قرابتها القديمة بالأشياء.. ويدخل التشابه هنا عصرا هو، بالنسبة له، عصر الحمق والخيال"(ص 62). و"دون كيخوته" هو الكتاب الذي يتم التعبير فيه عن هذا الانتقال من التشابه إلى الجنون. إن هذا العصر الذي صار تحليليا، من الآن فصاعدا، لا يريد أن يعرف غير شكلين من أشكال المقارنة هما "مقارنة القياس ومقارنة النظام" (ص 67). وستحل الماهية والاختلاف، إذن، محل التشابه والتباين. ويتخذ النظام [تلك] الصيغة المضاعفة للتعلّم (mathesis)، عندما تختزل الأشياء في القياس والصِّنافة. وسيلة الأول المفضّلة هي الجبر، الذي يسمح لديكارت بإعطاء شكل الانتقال من البسيط إلى المعقد. أما الصنافة، التي لا ينفع في داخلها القياس، فتضع التمثلات على جدول مطرد، حسب هوية بعض الخصائص البيّنة واختلافها، قصد الحصول على نعت صحيح لكل شيء، كما يفعل ليني (Linné) في ميدان علم النبات. [هنا] تكف العلامة عن كونها توقيعا غامضا؛ وسواء أكانت مصطنعة، أم طبيعية،

فإنها ستصبح شفافة بالنسبة للفكرة، كما سيتم إسكانها، هي بالذات، داخل المعرفة. ليست العلامة أكثر مما "تريد قوله"، مثلها في ذلك مثل حساب عشري رياضي أو خريطة جغرافية، إنها، في الوقت نفسه، "موضوع للذات وصورة لها". ودور المعرفة هو "صنع لسان، ولسان جيد" تبعا لمقياس التحليل التوافقي لليبنتز أو لمقياس كونديياك الحسابي، إنه عصر القواميس والموسوعات. والتمثيل هو الأساس الذي يسمح بإقامة تطابقات بين مختلف نماذج المعرفة. إن "نفس الشبكة الأركيولوجية التي تسند نظرية العملة - التمثيلية في ميدان تحليل الثروات، تسند نظرية الخاصية - التمثيلية في ميدان التاريخ الطبيعي. فالخصائص تُعيِّن الكائنات بموقعتها ضمن ما يجاورها؛ وسعر العملة يعين الثروات، لكن ضمن حركة نموها أو نقصانها". (ص 202).

وفي هذا المجال المعرفي تندرج أنشطة الإنسان الثلاثة: الكلام والتصنيف والتبادل. اللغة هي وسيلة تحليل تتشكل خطابا حسب قواعد [معينة]. ودورها هو إقامة نظام متعاقب ضمن تزامن التجربة. وبما أنها غير طبيعية فهي لا تشكل، في حد ذاتها، موضوعا للعلم. إلا أنه ستجري محاولة لبناء "نحو عام"، هو "دراسة للنظام اللفظي في علاقته مع التزامن الذي عليه تمثيله" (ص 97)، وهو نحو مستقل عن كل تاريخ وعن كل تنوّع في الألسن. ويتكون كل خطاب من عبارات يحمل أساسها اسم الكلام نفسه: الفعل، وخصوصا فعل الكينونة، موضع الوجود ودعامة الإسناد. وحوله تتمفصل الجملة عبر

الاسم والنعت. إن اللغة تشير انطلاقا من لغة الفعل، حيث تنكشف الجذور: تلك الكلمات الأولية التي تغيرت عبر الاشتقاق. وتشكل العبارة والنطق والإشارة والاشتقاق عناصر "مضلع رباعي لغوي"، وهو مضلّع غايته "إسناد اسم للأشياء، وتسمية كينونتها ضمن هذا الاسم" (ص 136). هكذا سيهدف البحث، من جهة، إلى إيجاد: لسان كوني يعرض جميع الأنظمة الممكنة في تزامن جدول واحد، ومن جهة أخرى، إلى إيجاد خطاب كوني "يعيد تشكيل التكوين الفريد والصالح لكل معرفة من المعارف المكنة في تسلسلها" (ص99).

وحيث أن تحليل الخطاب قد حصر الفكر بهذه الطريقة، فإن هذا لن يستطيع تصور فقه للغة، مادام لا يعترف بوجود الألسن لا في واقعها التاريخي ولا في قرابتها. وسنجد نفس الظاهرة في مكان آخر. فالحياة لم تعد موجودة باعتبارها موضوعا للبيولوجيا، وذلك أن مكانها [صار] يشغله "تاريخ طبيعي" لا تاريخ له، مادام همّه تصنيفيا فحسب: هو إقامة جدول للكائنات الحية انطلاقا من تلك البنيات الظاهرة التي "ينتقل مجمل إمكانية رؤية الحيوان أو النبات عبرها، إلى الخطاب الذي يضمها" (ص 147). إن كل الاختلافات الممكنة معروضة قصد تمكيننا من الوصول إلى التسمية الحقيقة للكائنات.

وأخيرا، يبقى ولوج العلوم الاقتصادية محصورا كذلك، في ظل هيمنة التمثيل: أي أن الفكر يبقى متشبثا بأكثر الحقائق قابلية للرؤية: وهما الثورة والتبادل. إننا في عصر الميركانتيلية؛ وهكذا "فإن تحليل الثروات... هو بالنسبة للاقتصاد السياسي ما يمثله

النحو العام بالنسبة لفقه اللغة، وما يمثله التاريخ الطبيعي بالنسبة للبيولوجيا" (ص 179). فالعملة، باعتبارها شيئا ثمينا، مثل الكلمة ومثل النبتة، ستخرج من "نثر العالم" لتصبح علامة محضة على التبادل. "يمكن تحويل أي ثروة إلى نقد، وبهذا تدخل مجال التداول. وبنفس الطريقة كان كل كائن طبيعي قابلا للتحول إلى خصيصة بحيث يمكنه أن يندرج ضمن صنافة، كما كان كل فرد قابلا للتسمية، بحيث يمكنه أن يدخل ضمن نسق من الماهيات والاختلافات" (ص 187). أكيد أنه كان بإمكان "علماء النفس" والفيزيوقراطيين، كما هو حال أنصار الاتجاهين الحيوي والآلي، أن يتصادموا، في مقدمة المشهد، حين محاولتهم تفسير القيمة أو الأسعار انطلاقا من الحاجيات والمبادلات، ولكن بإمكاننا أن نعثر داخل منطقهم على مظاهر النحو العام المختلفة: "فـ "النفعيون" يؤسسون إسناد قيمة ما إلى الأشياء على نطق المبادلات، بينما يفسر الفيزيوقراطيين تقطيع القيم المتصاعد بوجود الثروات. إلا أن نظرية القيمة، عند هؤلاء وأولئك، شأنها في ذلك شأن نظرية البنية في التاريخ الطبيعي، تربط اللحظة التي تسند واللحظة التي تُنطق" (ص213). هكذا تزود اللغة فروع المعرفة هذه بنموذج البناء: "إن أنساق التاريخ الطبيعي والنظريات المتعلقة بالعملة أو التجارة تتوفر، بالنسبة للفكر الكلاسيكي، على نفس شروط الإمكان التي تتوفر عليها اللغة ذاتها. الشيء الذي يعني أمرين: أولهما أن النظام داخل الطبيعة والنظام داخل الثروات لهما، بالنسبة للتجربة الكلاسيكية، نفس نمط الوجود الذي نلقاه في نظام التمثيلات كما

يتجلى في الكلمات، وثانيهما أن الكلمات تشكل نسقا من العلامات له ما يكفي من الامتياز، وذلك حين يتعلق الأمر بإظهار نظام الأشياء لكي يؤدي التاريخ الطبيعي والعملة وظيفتهما - الأول إن كان جيد الصنع والثانية إن كانت جيدة الضبط - على النحو الذي تؤدي به اللغة وظيفتها" (ص 216).

لكن، مع المنحنى التجريبي الحديث، ستتشتت اللغة في مكان الخطاب، ويصبح التمثيل، بالفعل، نتيجة سطحية من عمل الإنسان. "فالنظام صار الآن ملكا للأشياء نفسها ولقانونها الداخلي" (ص 324)، بحيث مكّن الإنسان من الظهور "في تجويف أعدّه الأحياء، ومواضيع التبادل والكلمات". إن التاريخ يُصبح مؤسِّسا للمناحي التجريبية، مما ينتج عنه "فلسفة معينة تستصغرها ميتافيزيقا معينة، وذلك لأنها تخلصت من فضاء النظام، ولكنها مكرسة للزمن، ولدفقه وعوداته، ولأنها سجينة نمط كينونة التاريخ" (ص ص. 231 - 232). مع ذلك تتم القطيعة في لحظتين: بينما يستمر التمثيل في الأولى وتتغير "هيئة الوضعيات" (positivités)، ينقلب التمثيل بشكل نهائي في الثانية.

ونذكر، كمثال، آدم سميث الذي يجعل من الثروات، دائما، تمثيلات، لكن ما تمثله "لم يعد موضوع الرغبة، بل صار هو العمل" (ص 235). لقد خطا الاقتصاد خطوة كبرى لأنه لم يعد يُنظر إلى العمل، الذي يتدخل هنا عبر نتائجه بل في مدته: إذا ما وجد الناس "نظاما في الثروات.. فذلك، لأنهم خاضعون كلهم للزمن وللجهد والتعب، وإذا ما مضينا إلى آخر المدى، لأنهم خاضعون للموت نفسه" (ص 237). هكذا

تولدت بين ماهية الإنسان، وهي العمل الذي لم يعد يتعرف فيه على رغبته، وبين إنتاج الثروات "أنتروبولوجيا تتكلم عن إنسان صيّر غريبا بالنسبة لنفسه واقتصاد يتكلم عن إواليات خارجية على الوعي الإنساني" (ص 238).

وبالمثل، تظهر، فجأة، داخل التاريخ الطبيعي الفكرة الجديدة المتعلقة بالتنظيم. ويصبح التمييز بين المملكتين، العضوية واللاعضوية، جذريا، وتنزلق مدونة [مصطلحات العلوم والفنون] إلى الخلف. وأخيرا، ينتقل الاهتمام، في نظام اللغة من تشابه الجذور إلى التشابه الإعرابي، ومحل الخطاب الشفاف الذي تخترقه التمثيلات، ينكشف وجود الألسن، التي يسمح التشابه الموجود بين إوالياتها باستنتاج القرابة بينهما. هكذا لا نرى في الحالات الثلاث المتناولة تقدما حقيقيا للعقلانية؛ حيث لا يهم الحدث غير "علاقة التمثيل بما هو معطى داخلها" (ص251)، أي [لا يهم] الآن [غير] العمل والتنظيم والنسق الإعرابي (ص. 251). ومع ذلك فإن ما يؤسس الروابط بين العناصر لم يعد هو التمثل، بل صار شيئا خارجيا "يقع خارج نظرنا، ويتجه نحو قلب الأشياء نفسه" (ص 252).

إن هذه، هي، كذلك، نفس اللحظة التي أقام فيها كانط مجالا متعاليا "حيث لا تطال التجربة الذات قط (مادامت هذه غير تجريبية)، إلا أنها [ذات] محدودة (مادامت لا تملك حدسا فكريا)" (ص 256). من هذا المنظور المفتوح على هذا النحو، سيصبح في إمكان العمل والحياة واللغة أن تظهر كمتعاليات: "إنها تقع، في كينونتها، خارج المعرفة، إلا أنها، ونظرا لذلك

بالذات، شرط المعرفة" (ص 257). وبما أنها تقع وراء الموضوعية، سيصبح من الممكن، في القرن التاسع عشر، إقامة ميتافيزيقيات متعلقة بكلام الله، وبإرادة الحياة. وسيتوزع القرن بين وجهتين تجمعهما "علاقة ترابطية أساسية: [فهناك] من جهة، ميتافيزيقيات الموضوع، وبتعبير أدق، ميتافيزيقيات نابعة من ذات القاع الذي لا يمكن موضعته قط. والذي تأتي منه المواضيع إلى معرفتنا السطحية؛ و[هناك] من جهة أخرى فلسفات تضع على عاتقها مهمة واحدة هي، بالضبط، ملاحظة ذلك الشيء المطروح لمعرفة وضعية ما" (ص 258).

إن تعليم (mathesis) العصر الكلاسيكي الذي كان يحاول توحيد المعرفة عبر تحليل التمثيل سيجد نفسه محطما، ومنقسما إلى علوم صورية وعلوم تجريبية. ستصطدم كل محاولة لتوحيدها إما بخصوصية الحياة وإما بفرادة العلوم الإنسانية. وأخيرا "فإن فكر الكونية الفلسفي ليس من نفس مستوى مجال المعرفة الحقيقية؛ فهو يتشكل إما باعتباره تأملا محضا، من شأنه التأسيس، وإما باعتباره مراجعة قادرة على الكشف" (ص 260). يعني هذا تعيين المسافة الفاصلة بين فيختة وهوسرل. من هنا جاءت حيرة القرن، وتر داداته في "الالتفاف" حول هذا الحدث، بين مشروع إضفاء شكل على الملموس انطلاقا من الأشكال المحضة للمعرفة، وبين التأمل في ذاتية الإنسان وتناهيه.

أما زمن الأزمة الثاني، فكان هو القطيعة مع عالم التمثيل: "إذا اخترعت الثقافة الأوروبية لنفسها عمقا أصبح الاهتمام فيه منصبا لا على الهويات والخصائص المميزة والجداول الدائمة

بكل طرقها ومساراتها الممكنة، بل على القوى العظيمة الخفية التي طوّرت انطلاقا من نواتها الأصلية والبعيدة المنال، بل على الأصل والسببية والتاريخ" (ص 263). ومن هنا تشكلت، حقا، أنماط المعرفة الثلاثة هذه: البيولوجيا، الاقتصاد القائم على الإنتاج، وفقه اللغة.

سيجد الاقتصاد السياسي وضعه مع ريكاردو، حيث لم تعد الإحالة هنا على سيكولوجيا الحاجيات، بل على "أنتروبولوجيا ما باعتبارها خطابا عن التناهي الطبيعي للإنسان"، مما يعني أن "الإنسان الاقتصادي (homoeoconomicus) ليس هو ذاك الذي يقضي حياته ويفنيها ويُضيّعها في محاولة الإفلات من وشوك الموت" (ص 269). إن التاريخ هو تاريخ ندرة متصاعدة للخيرات بالنسبة لإنسانية هي في طور التوسع. "وكلما تمركز الإنسان في قلب العالم، إلا وتقدم في تملك الطبيعة، واقترب من موته هو بالذات" (ص 271). والتاريخ، الذي تشاءم مع ريكاردو وتفاءل مع ماركس يمضي نحو توقفه: "إن التناهي يمنح ذاته وحقيقته عبر الزمن؛ وفي نفس الوقت يصبح الزمن متناهيا. إن الوهم الكبير المتعلق بنهاية التاريخ، هو يوطوبيا الأفكار السببية، مثلما كان الحلم بالأصول، يوطوبيا الأفكار الكلاسيكية" (ص 271).

وأخيرا ستُظهر الحياة قوتها الغامضة عندما يختفي الفضاء الصِّنافي مع كوفيي (Cuvier)، وعندما تحل "شروط الحياة" محل "إمكانية الكينونة" (ص 287). وسيكشف فكر العصر في الحياة "أنطولوجية وحشية". إن الحياة هي "قانون الكائنات

الأعم" (ص 291)، وهي تقترح علينا تاريخية للكائن الحي، إلا أنها تاريخية متعارضة مع التاريخية الاقتصادية. أما عن اللغة، ولكي تتمكن الكلمة من الارتباط بالتمثيل، فقد صار ينبغي لها، من الآن فصاعدا، أن تتحول عن طريق "التنظيم النحوي" الذي يحدد نسق لسان ما. ولم يعد الانتظام النحوي شفافا بالنسبة لدلالة الخطاب. إن اللغة "تتجذر، لا باتجاه الأشياء المُدْرَكة، بل باتجاه الذات ونشاطها. ولربما كانت عندئذ منبثقة من الإرادة والشكل، بدلا من أن تكون منبثقة من تلك الذاكرة التي تضاعف التمثيل"(ص 302).

وتكتسب اللغة دلالة جديدة: بحيث معرفتها لم تعد تعني الاقتراب من المعرفة. بل هي "فقط تطبيق مناهج المعرفة بصفة عامة على ميدان بعينه من ميادين الموضوعية" (ص 309). إن هذه اللغة - الموضوع تقع على طرفي نقيض من لسان كونديياك (Condillac) جيد الصنع. لا أحد يصنع اللسان، وما نكتشفه الآن "ليس سيادة خطاب أولي، لكنه الواقع المتمثل في كوننا، وقبل أية كلمة من كلامنا، محكومين أصلا ومنخورين من طرف اللغة" (ص 311). ويعيش المحدَثون ممزقين بين مناهج التأويل وتقنيات الشكلنة، التي تعيش "الأولى [منها] على الادعاء الذي يطمح إلى جعل اللغة تتكلم تحت نفسها، وأقرب ما تكون إلى ما يقال فيها، ولكن من دونها؛ [كما تعيش] الثانية على الادعاء الذي يطمح إلى مراقبة كل لغة محتملة، والإشراف عليها عبر قانون ما يمكن قوله" (ص 312). إن مستقبل وحدة اللغة وهي وحدة صارت مفقودة اليوم، هو لغز من ألغاز عصرنا.

إن ما يكتشفه الإنسان الحديث هو تناهيه العميق، لا فقط ذلك التناهي الذي كان يتجلى في المفاهيم المتعلقة بالطبيعة والتاريخ: "ففي أساس جميع الوضعيات (positivités) التجريبية، وأساس ما يمكن تعيينه كتحديدات ملموسة للوجود الإنساني، نكتشف تناهيا - هو، بمعنى ما، نفس التناهي: تناه تَسِمُه مكانية الجسد وفغور الرغبة وزمن اللغة؛ ومع ذلك فهو تناه آخر تماما: فالحد هنا لا يظهر باعتباره تناهيا أساسيا لا يستند لغير فعله وينفتح على وضعية (positivité) كل حد ملموس... إن التناهي... داخل صورة الذات هو الهوية الماثلة في اختلاف الوضعيات (positivités) وأساسها" (ص 326). إن التحليل المنطقي للتناهي هو "تكرار الوضعي ضمن الأساسي: هنا، وبالتتابع، سنرى المتعالي يكرر التجريبي، والكوجيتو يكرر اللامفكر فيه، والعودة إلى الأصل تكرر تقهقرها". وهذا ما يترجم في الفكر الحديث عن طريق الفلسفات التي تستند إلى تحليل المعيش، والى وجود اللامفكر فيه داخلنا، وعن طريق الإعلان عن العود الأبدي لدى نيتشه، إن المتعالي هو نفسه التجريبي، والكوجيتو هو نفسه اللامفكر فيه، والأصل هو نفسه العودة؛ والخطاب الذي يتناول طبيعة الإنسان، لا الإنسان نفسه. إن "النزعة الإنسانية" لعصر النهضة الأوروبية، و"النزعة العقلانية" عند الكلاسيكيين قد تمكننا من إعطاء مكان ممتاز للبشر ضمن نظام العالم؛ ولكنهما لم تتمكنا من التفكير في الإنسان" (ص 329). وبالفعل، "فالإنسان الحديث - هذا الإنسان الذي يحدد نسبة إلى وجوده الجسدي، الكدحي

والناطق - لا يمكن أن يوجد إلا باعتباره صورة من صور التناهي. وإمكان الثقافة الحديثة أن تفكر في الإنسان، لأنها تفكر في المتناهي انطلاقا من ذاته" (ص 329). ولكن، هل هي على صواب عندما تعتقد بأن الإنسان موجود، في الوقت الذي - وخلال قرون عديدة - "وجد فيه العالم ونظامه، ووجدت الكائنات البشرية، لكن دون أن يوجد الإنسان" (ص 133).

هذا هو هيكل كتاب فوكو على ما يبدو لنا، هو كتاب أصبح الآن مشهورا، ومهما وحاسما، يمس بطريقة أصيلة عددا كبيرا من الموضوعات، ويطرح علينا في النهاية عددا كبيرا من الأسئلة. نود هنا تناول ثلاثة منها هي: مفهوم المجال المعرفي ذاته، مفهوم التاريخ، ومفهوم وجود الإنسان.

إن أولى الأطروحات الكبرى التي يدافع عنها الكاتب هي أنه "لا يوجد قط ضمن ثقافة ما، وفي لحظة معينة، غير مجال معرفي واحد يحدد شروط الإمكان بالنسبة لكل معرفة" (ص 179). هذا إذن مفهوم متعال، غير سوسيولوجي. لقد اعتقد كانط بإمكان قيام مذهب كوني للعقل؛ ومن الآن فصاعدا سيصبح هذا الأخير مجزءا حسب متطلبات المجال المعرفي، ليس هناك تقدم إذن، بل تجاور لمتوالية من البنيات عبر الزمن. بعد هذا، هل يمكننا اعتبار تحاليل ميشال فوكو، الثاقبة إلى الحد الأقصى، كافية؟ لقد اختار حججه بعناية. ولكن إذا ما تناولنا عصر النهضة مثلا، فهل يمكن لنا القول إن هذا العالم السحري والرمزي الذي يعترف به عن حق، يعبّر عن الشروط التي تجعل الفكر ممكنا؟

إن ما يميز عصر النهضة هو خصوصا، عودته إلى المصادر القديمة، تلك العودة التي سميت، بالضبط، "نزعة إنسانية". حقا، لقد كان التصور السحري والرمزي للعالم سمة من سمات العصر الهيليني المتأخر، ذي الطابع الشرقي. وقد ازدهر عالم بأكمله، حمل سمات فيثاغورية، وهرمسية وغنوصية وسحرية، وانتقل عبر العصور الوسطى، مثلما انتقل عبر التبحر إلى القرن السادس عشر. ولكن العصور القديمة التي أعيد اكتشافها كانت تحتوي على شيء آخر، وقد عرف القرن السادس عشر نزعات أفلاطونية وأرسطية ورواقية وشكّية يصعب إرجاعها إلى مجال اللغة المعرفي الموجود داخل الأشياء والتشبهات والتوقيعات. فهناك ظاهرة خاصة بنقل المعرفة يصعب التوفيق بينها وبين مفهوم المجال المعرفي، الضيق، حتى وإن تساءلنا حول الكيفية التي استقبلت بها العقول هذه الأفكار القائلة بأن اللغة مطمورة في الأشياء مع كل هذا الإرث من التأمل حول اللغة والتجريد والفهم الذي أطلق على نفسه لقب: النزعة الاسمية أو النزعة الحدِّية، وكل ذلك النقد الموجه إلى النزعة المدرسية والذي كان يحاول وضع الخطوط الأولى لمذهب خاص بالعقل خرج منه فكر المحدَثين العلمي؟ وابتداء من القرن الرابع عشر أخذ نيقولا دوتروكور (N. d'Autrecourt) يتأمل بعمق في مبدأ عدم التناقض، بل حتى في السببية؛ ولا شك أن تأملاته قد سبقت ما سيقوله هيوم بعد أربعة قرون. كما كان بيك دولا ميراندول (Pic de la Mirandole) قادرا، مثلا، كل القدرة على انتقاد التصور السحري للكون. ولم يفت فقهاء الدين أن يحاولوا تدقيق عقيدة

التماثل بهدف تحديد استعمالاتها المشروعة في نظرهم. لقد تجاورت تنويعات كثيرة ضمن نفس العقول، دون شك. وينبغي للمرء أن يتحلّى بالصبر لكي يستخرج الصفحات العلمية حقا، من مؤلفات كوبرنيكوس أو كبلر، وسط خليط رمزي. لقد كان كبلر ينتقل من علم الفلك إلى التنجيم. ومع ذلك فقد كان بإمكانهما التفكير في هذه الصفحات العلمية بالمنهج الذي يؤدي إليها.

وبصفة عامة فإن ميشال فوكو، الذي ارتكز على المجال الذي كان مفروضا أن تخرجِ منه العلوم الإنسانية، اعتبر أن من حقه أن يترك العلوم المشكِّلة، أو التي تتشكل على هامش عرضه، جانبا. والحال أن ميزة هذه الأخيرة، بالضبط، هي أنها علوم إضافية. وحتى وإن أدخلت عليها تعديلات خلال العصور، فإن التقدم لا يتم إلا بالاعتماد على النتائج المحصل عليها في السابق. وقد وضعت العلوم الوضعية، أي الميكانيكا مع ستيفن (Stevin)، والمغناطيسية مع جيلبيرت (Gilbert)، العلامات الأولى لما سيصبح علوما تجريبية فيما بعد.

إن وجود العلوم الآخذة في التشكل هو بالضبط، ما يطبع المجال المعرفي للعصر الكلاسيكي خاصة. ألا يدخل حلول الديناميكا محل الميكانيكا، والنيوتونية محل الديكارتية، بعدا جديدا في فضاء التمثيل المستوي؟ وهل بإمكاننا الاعتقاد بأن العلوم الطبيعية تكتفي بالصِّنافة، وبأنها جهلت مفهوم الحياة الذي ظهر مجددا بعد ديكارت، ومفهوم الوظيفة والتنظيم، في الوقت الذي ينفتح العصر فيه على اكتشاف الدورة الدموية من

طرف هارفي، وينتهي بأبحاث لافوازييه عن التنفس، في الوقت الذي يسمح اكتشاف المجهر فيه باستشفاف الحل لمشكلة التوالد، وهي المشكلة التي كانت لها آنذاك أهمية بالغة؟ ولا يسعنا إلا أن نستغرب كذلك، بما أن الأمر يتعلق بما قبل تاريخ العلوم الإنسانية، لخلوّه من التأملات في القانون والسياسة، وخصوصا منها بحث مونتيسكيو.

صحيح، وهذه ملاحظتنا الثانية، إن ميشال فوكو يمتهن احتقار التاريخ واستمراريته، وأن أركيولوجيته تناقض كل دراسة عقدية، وأنه لا يقبل بحوث الرواد المترددة، ولا الانتقال من عصر إلى آخر. والحال أنه ليس بديهيا أن يكون جميع الناس الذين يعيشون في فترة واحدة متعاصرين تماما، ولا أن تكون جميع الأفكار التي يحملها نفس الشخص منتمية إلى نفس الكون الذهني، كما يلاحظ ذلك باشلار؛ الأمر الذي لاحظناه بالنسبة لكبلر، كما أن محاكمة غاليلي قد تعطي أمثلة عنه. وهكذا يمكننا أن نبرر مخلفات الكون الرمزي والسحري، خصوصا في ألمانيا، حيث نجده ما يزال مستمرا عند جاكوب بوهمه، كما نجد بعضا من آثاره عند ليبنتز، بل وعند شيلغ نفسه. ذلك الكون الذي سيعبر الثيوصوفية ليدخل عالم الأدب (بلزاك وهيغو وبودلير) تبعا لخط متواصل. كما أن لأفكار ديكارت وسبينوزا ومالبرانش وليبنتز أصداء تمتد إلى عصرنا هذا. سيقال إن هذا تقليد للعتيق. ولكن إذا كان وجود الرواد ومقلدي العتيق ممكنا، فإنه يمكننا من أن نعطي لإرهاب المجال المعرفي أكثر مما يستحق.

والخطر من هذا، دون شك، هو أن تعاقب المجالات المعرفية يبقى مسألة غير مفهومة بالمرّة. وذلك لها لا تُستنبط من بعضها البعض، لو عن طريق جدل ما. ثم إذا طعنّا في العلوم الإنسانية فكيف يمكن لنا فعلا أن نجد السبب في تحوّل ما كان بديهيا إلى شيء لا يمكن التفكير فيه؟ أن تقدم التكنولوجيا التي تزودنا، إضافة إلى الآلات، بحقول إجرائية جديدة - وهي العادات وتغيّرها: أي التطور الصناعي، وميلاد الحضارة المدينية، وظهور الطبقات الاجتماعية واختفاؤها، واختراع أشكال رياضية جديدة (مثل الحساب الإحصائي، وحساب الاحتمالات) - وبوقائع مثل اكتشاف الأرض، وسكانها، من الحيوانات والنباتات، واكتشاف مجتمعات وعادات لم تكن لتخطر من قبل على بال - وباختصار، فإن كل ما يوسع المعرفة يمكنه أن يفرض عليها إعادة بنينة ذاتها، في نظر ميشال فوكو، ينتمي إلى ميدان العلوم الإنسانية المشبوه، ولا يهم الطبقة الأركيولوجية. إن ما يتم تناوله من جديد ونقله هنا، هو إجمالا، التمييز الماركسي بين بنية سفلى وبنيات فوقية، ولكن دون تلطيفه بمعادل يقول التأثير المتبادَل، ومن ثم، لا يمكن للمجال المعرفي إلا أن ينقلب، ويتغير عبر التحول، الشيء الذي لا يمثل تفسيرا، بل يجعل من غير الممكن التفكير في العلاقة بين التزامن والتعاقب. ولا شيء هنالك غير محاولة قيم بها، أثناء القطيعة الأخيرة، لتقسيم الصعوبة بإدخال درج ما، أي بإدخال عصر وسط بين العصرين الكلاسيكي والحديث.

ولنضِف أن وضع الفلسفة ليس أحسن تحديدا من وضع

العلوم.. فهي تبدو، أحيانا، ظاهرة من ظواهر البنية الفوقية، ولا يعطينا ديكارت أو ليبنتز شيئا أكثر من تمظهرات للفكر الكلاسيكي، يمكن للمرء أن يستنتج منها المبادئ الأركيولوجية، وكذلك الأمر بالنسبة لماركس وهيغل. أما وضعية كانط، باعتباره مكتشفا للفكر المتعالي، بل ووضعية كوفيي (Cuvier) نفسه، فهي وضعية مختلفة تماما، إذ يبدو أنهما قاما باكتشاف يقع على ملتقى مجالين معرفيين. وداخل ثلاثي السطوح الايبستيمولوجي الخاص بالمحدَثين، تحدد الفلسفة والعلم، هذه المرة، أبعاد الفضاء الذي تنتشر فيه سديميات العلوم الإنسانية، بشكل يحدد الأنطولوجيات الجهوية.

أخيرا يمكن للمرء أن يتساءل عما يؤهل مجالا معرفيا مثل الذي نوجد به نحن بالذات لأن يصبح موضوعا لفكرنا، وإلا تعرض لخطر فقدان طابعه الأركيولوجي؟ وكيف يمكن لنا، داخل مجال معرفي معين، أن نفهم مجالات أخرى، ونتنبأ بأخرى جديدة. وهل تفلت الأركيولوجيا، باعتبارها علما، من ضرورة موقعتها من طرف أركيولوجيا لا مفكر فيها، أم ينبغي الرجوع إلى مذهب موحّد للعقل - قادر على إنجاز جدول واحد يضم تركيبات تجمع بين الشبيه والمماهي والمختلف، والذات والآخر - يتعالى على كل المجالات المعرفية؟ وليس معنى هذا في نظرنا أن نتصور مفهوم المجال المعرفي على أنه غير ذي قيمة، وخصوصا بالنسبة للعصر الكلاسيكي، حيث يبدو أنه غالبا ما يلقي أنوارا كاشفة، وإنما يعني أن محاولة ميشال فوكو تستحق أن تؤسس تأسيسا أقوى.

ما الذي ينبغي لنا فهمه من وجود الإنسان ولا وجوده؟ هل يتعلق الأمر بتصور الإنسان؟ وهل يتعلق بحشد من الناس، أنت أو أنا وكل أولئك الذين نلتقي بهم يوميا، وأولئك الذين نعلم أنهم ماتوا؟ وماذا يعني الوجود حقا؟ إنه بدءا، كلمة ظهرت، على حد علمي، في دلالاتها الحديثة عندما ترجم روسو ديكارت، مثلا، فقال: "أنا أفكر، إذن أنا أوجد" (Je pense, donc j'existe)[*]. وفي نص بارز من المقدمة التي افتتح بها روسو كتابه "مقال في أصل التفاوت بين الناس" يؤكد بأنه "يبدو لي أن المعرفة الأكثر نفعا والأقل تقدما من بين كل المعارف الإنسانية هي تلك المتعلقة بالإنسان". وذلك لأن الكتب العلمية... لا تعلمنا غير النظر إلى الناس على الهيئة التي صنعوا أنفسهم بها". إن الهيئة التي صنعوا أنفسهم بها عبر الثقافة، تجعلهم لا "يوجدون"، بل "يظهرون" فقط. لم يعد الإنسان الذي يدرسه العلم غير ظاهرة إنسانية، صارت فريسة للغة ما. و[هنا] يعلن روسو عن نيته في إظهار كيف يمكن للانسان أن يوجد من جديد داخل الثقافة نفسها، وسيتلقف آخرون، منشغلون بأغراضهم الخاصة،[ذات] الكلمة: بيران ضد الإيديولوجيين، كيركغارد ضد العقلانية الهيغيلية، وذلك قبل أن تستعمل في أيامنا هذه ضد هوسرل، في محاولة لإقامة تحليل منطقي وأنطولوجيا للوجود. لقد ولدت المشكلة انطلاقا من حذر

(*) على خلاف الصيغة الديكارتية المعروفة التي تقول: (Je pense, donc je suis)، والتي يمكن ترجمتها بدقة كما يلي: (أنا أفكر، إذن أنا موجود) - المترجم -

معين تجاه تطور الثقافة، نعني مشكلة: هل يوجد الإنسان؟ وها هو ذا نيتشه يخرج، عبر هجومه العنيف على علومنا وأخلاقنا وميتافيزيقانا، بالفكرة القائلة إن الإنسان في حالة احتضار. ويقول ميشال فوكو: "إن الإنسان اختراع تُظهر حفريات فكرنا، بسهولة، تاريخه القريب. ولربما أظهرت نهايته القريبة" (ص 398).

لكن مع ذلك، كان الكلام كثيرا ودائما عن الإنسان. وحسب ميشال فوكو: "هناك شيء أكيد: هو أن الإنسان ليس أقدم مشكلة واجهت المعرفة الإنسانية ولا ألحها" وليس هذا في نظره "تحريرا لمخاوف قديمة، وانتقالا لانشغال سحيق إلى وعي مضيء، ودخولا لما ظل مطوّلا حبيسا للمعتقدات والفلسفات إلى عالم الموضوعية". وإنما هو القدرة القاهرة، التي تحدد الحفريات ترتيباتها الأساسية.

غير أن أكثر ما يزعج في هذه المعرفة، دينا كانت أم فلسفة أم علما أم أركيولوجيا، لا بد أن تكون، بشكل أو بآخر، معرفة للإنسان. ونحن محبوسون في هذه الدائرة. ولذلك نفهم نجاح ميشال فوكو. فالناس يشعرون اليوم بأن الثقافة ونتائجها تقهرهم: والعلم الذي نعتز به موجود في الكتب المكدسة، لا فينا نحن الذين لا نفهمه؛ وتعلمنا اللسانيات والاثنوغرافيا أننا خاضعون لقوانين لا نفهمها، كما يعلمنا التحليل النفسي بأننا ما لسنا نعرفه، وبأننا، أخيرا، محبوسون بين لغة العلماء العليا ولغة الراديو الدنيا؛ لم نعد نعرف ما هو الكلام في الحقيقة. من كل ذلك تنتج تلك القوة المبهمة التي يستعملها مدّعو المعرفة

أولئك، لقيادتنا إلى حيث يدفعنا قدر لا مرد له: أي إلى [تلك] الحضارة العلمية والتقنية التي تصنع شروطا للوجود، وإلى الناس الذين ينبغي لهم التكيف معها. وهكذا لا يعود بإمكان كلمة "النزعة الإنسانية" أن تدل على غير [معنى واحد هو] إقامة مملكة السعادة التي أعلن عنها التكنوقراطيون، حيث يتخلص الإنسان أخيرا من همِّ التفكير، أو بالعكس، من تأوهات أولئك الذين يطالبون سُدى بدمقرطة يمكن لكل واحد فيها أن يعبر عن أفكاره ورغباته الحقيقية. ما دام العلم سيعرف هذا نيابة عنا. إن السبات الانتروبولوجي الذي يريد ميشال فوكو إيقاظنا منه هو هيمنة النزعتين الاجتماعية والنفسية. وإذا ما أنصتنا إلى نيتشه، فنحن بالضبط في عالم إرادة القوة، في ضرب من انقلاب للناس عظيم على أنفسهم.

وحين كان الفكر قيد التشكل عند الإغريق، كان السوفسطائي بروتاغوراس يلقن [الناس] بأن الإنسان هو مقياس كل شيء. إنه يحتل موقعا استثنائيا. ولكن داخل الـ "كل شيء"، هذا يبقى الإنسان، ولا معيار له غير نفسه. وفي الأصل الآخر الذي تعود إليه ثقافتنا، يعرض علينا سفر التكوين أن الإنسان مخلوق دون شك، ولكنه مخلوق حباه الخالق بمبادرة متميزة. وإن هذه الخاصية الاستثنائية التي يحظى بها الإنسان هي ما يمنعنا من أن نعطي تعريفا شاملا عنه: فهو ليس الواحد بين الكائنات، وليس حيوانا، بالرغم من كونه حيا، وليس الإله، بالرغم من كونه يملك الكلام، ومسخرا لمشقة العمل، لأنه رغبة لا محدودة. ونفس الثلاثية نجدها عند الإغريق، لكن مرتبة

بشكل مختلف: فإذا كانت مشقة العمل من نصيب الإنسان الأدنى الذي هو العبد، في غياب الآلات، فإن الإنسان الحر مسخّر لشرف تعريض حياته للخطر دفاعا عن المدينة، مسخر لتنظيمها عبر خطاباته.

وهكذا [نرى] الإنسان، من عصر إلى عصر وحسب تحوّلات الثقافة، يحاول، في شجار مع أبعاده الثلاثة، أن يفهم وضعيته وينظمها، وأن يفهم نفسه، وأن يقول، عن طريق الكلمات، شيئا عن ماهيته. إننا [نراه] هنا، مسجونا في جسد، يتلقى المعقولات وينطلق نحو التعالي الذي ينبغي له أن يغمره. [كما نراه]، في مكان آخر، نتيجة مؤقتة لفعل الذرّات الحر، وهي تتحد وتنفصل. ثم [نراه] يأخذ من الكلام المقدس وضعه الآثم، وإمكانية التصالح بين الإنساني والإلهي داخل الإنسان. وهنا يمكننا أن نتذكر تاريخ الإنسان الديني والفلسفي بمجمله. وذلك إلى اللحظة التي يكتشف فيها نفسه صانعا لكل معرفة، وبانيا لكل علم، وذاتا في مواجهة الموضوع، بل وموضوعا لمعرفته هو بالذات، ضمن تلك الوضعية الملتبسة التي يوجد فيها أخيرا - حسب كلمات ميشال فوكو -، متحملا لتعاليه الخاص داخل تناه لم يعد يأتيه من اللامتناهي. ولنضف أنه حين يعي العلم بأنه يصنع الإنسان، فإنه يضع بين يديه قدرات خارقة.

ولحظة مطالبته بهذه الحرية المطلقة، بالضبط، وهتافه مع نيتشه: "إذا ما كان ثمة إلاه ما، فكيف أتحمل أن لا أكون إلاها؟"، ينغلق الفخ عليه: فيكتشف، في المصطلحات الاقتصادية التي هي الآن مصطلحاته، أنه ليس سوى نتاج،

خاضع للتخطيط شرعا، أي أنه نتاج للوراثة، ولتربيته السيئة التي قام بها أبوان مفرطا الحضور أو الغياب، وقامت بها الآلية الضخمة التي ركّبها تاريخ المجتمعات.

وفي مواجهة هذه المسائل، يضع ميشال فوكو أمله في التحول المعجز والمحتمل لمجالنا المعرفي، ذلك التحول الذي توقعته ميثولوجيا نيتشه المتعلقة بالعود الأبدي، بما يصاحبه من فرح كبير بحب القدر (amor fati). وذلك أنه إذا غاب الإنسان، نتيجة لموت الإله، فإنه لا يبقى لـ [أمامنا] سوى القدر. وفي هذه الحالة لا يسع ميشال فوكو إلا أن يسخر من عبادتنا للتقدم وللتاريخ، ومن تلهفاتنا للكلام عن فلسفات الأخلاق أو عن السياسات، بدلا من أن ننتظر، بهدوء، أزمة لا يمكن للعقل ولا للتاريخ تهييؤها، كما لا يمكننا أن نفصح عنها، نظرا لأننا نتخبط في تشتتنا اللغوي، وينبغي [مع ذلك] أن نتوقع عودتها.

إنها نظرة عظيمة، تحاول أن تجذبنا إلى ما وراء إمكانياتنا في التفكير. ومما يؤسف له أن الوجود يعني، بالنسبة لنا، وبكل بساطة، أن يضغط علينا استعجال الزمن، في عالم لا نسيطر عليه، دون أن نعرف تماما من نكون ولا كيف نتكلم، ومع ذلك [نجد أنفسنا] مرغمين على أن نخترع الآن شيئا نفعله.

نقل النص عن الفرنسية: مصطفى كمال

عن مجلة "إيسبري"(Esprit) عدد ماي 1967.

Pierre BURGELIN, « L'Archéologie du savoir »

معجم بأهم مصطلحات الكتاب

التاريخية (اسم) Historicité

أرخن Historiciser

أرخنة Historicisation

حجْز Internement

باطن(نعت) Intrinsèque

أخلاق Moral (n)

أخلاقي Moral (Adj)

إسماني Nominaliste

موضعة Objectivation

كلام Parole

مُخَصص Particularisé

وضعية Positivité

أشكلة Problématisation

قول Proposition

نسبوي Relativiste

ارتيابي Sceptique

جنس Sexe

حياة جنسية Sexualité

خطاطة Schéma

موضوعة Thème

تجميع Totalisation

جامع، جامعة Totalisateur (trice)

مجمَّع Totalisé

لفظي Verbal

تماثل Analogie

أركيولوجيا، حفريات Archéologie

العصور القديمة Antiquité

زهد Ascèse

زُهد Ascétisme

زهدي Ascétique

انقياد Assujettissement

تقشّف Austérité

قاسي، متقشف Austère

الجسد (اعترافات) Chair (les aveux de la)

نظام ترميز، نظام رموز Code

توافق Convenance

رغبة Désir

فرع معرفي (من فروع المعرفة) Discipline

العرافة Divination

الحبس Enfermement

تجربي Empiriqueie le

المنطوق، الملفوظ Enoncé

فلسفة الأخلاق Ethique (N)

خُلُقي Ethique (Adj)

منافسة Emulation

مجال معرفي Epistémè

تناهي Finitude

نسابة Généalogie

ترجمة عناوين الكتب

الجنون والحمق: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي
Raison et Déraison: Histoire de la folie à l'age classique
ميلاد الطب العيادي Naissance de la clinique
الكلمات والأشياء Les mots et les choses
أركيولوجيا (حفريات) المعرفة L'archéologie du savoir
نظام الخطاب L'ordre de discours
الحراسة والعقاب Surveiller et punir
إرادة المعرفة La volonté de Savoir
تاريخ الحياة الجنسية Histoire de la sexualité
استعمال اللذات L'usage des plaisir
الانشغال بالذات Le souci de soi

هذا الكتاب

لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميلوبونتي، حيث كان على نص فلسفي، أو نص نظري ما، أن يعطيك، في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية، ويقول لك هل الله موجود أم لا، وما تكون الحرية، وما ينبغي عمله في الحياة السياسية، وكيف تتصرف مع الآخرين، الخ. لقد تكوّن لدينا انطباع بأنه لم يعد ممكنا اليوم ترويج مثل هذه الفلسفة، وبأن الفلسفة قد تكون في حال تشتت إن لم تكن قد تبخرت [فعلًا]، وبأن ثمة عملا نظريا يغلب عليه، بشكل أو بآخر، طابع التعدد. وهكذا فالنظرية والنشاط الفلسفي يظهران في ميادين مختلفة تبدو وكأنها منفصلة عن بعضها البعض. فهناك نشاط نظري يظهر في مجال ميدان الأسطورة أو في ميدان تاريخ الديانات أو في ميدان التاريخ عامة، الخ. وفي هذا النوع من تعدد العمل النظري إنما تكتمل، في النهاية، فلسفة لم تجد بعد مفكرها الوحيد وخطابها الموحِّد.

ليس دور المثقف هو أن يقول للآخرين ماذا يتعين عليهم فعله، وبأي حق سيفعل ذلك؟ تذكروا كل النبوءات والوعود والأوامر والبرامج التي كان للمثقفين أن يصوغوها خلال القرنين الأخيرين، والتي رأينا الآن آثارها، ليس عمل المثقف هو أن يشكل الإرادة السياسية للآخرين؛ وإنما يكمن عمله في التحاليل التي يقوم بها لميادين هي ميادينه، وفي إعادة مساءلة البديهيات والمسلمات، وزعزعة العادات وطرق العمل والتفكير، كما يكمن في تبديد الأمور المألوفة المقبولة، وإعادة النظر في القواعد والمؤسسات؛ مع المساهمة، انطلاقا من عملية إعادة الأشكلة هذه (التي يؤدي فيها وظيفته النوعية باعتباره مثقفا) في تشكيل إرادة سياسية (عليه أن يلعب فيها دوره كمواطن).

ميشال فوكو

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل

الجزائر العاصمة ـ الجزائر

البريد الإلكتروني :

revueikhtilef@hotmail.com

ISBN 9947-804-30-5

